# Stimmen aus Maria-Laach.

## Katholische Blätter.

Vierzehnter Band.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1878.
Zweigniederlassungen in Strassburg, München und St. Louis, Mo.

Das Recht der Übersetzung in fremde Sprachen wird vorbehalten.

AP
30
S7
Bd. 14

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

# Inhalt des vierzehnten Bandes.


Seite

Staat und Kirche in der „evangelischen" Ethik. (P. J. Knabenbauer S. J.) . 1. 130

Fernan Caballero. (P. W. Kreiten S. J.) . . . . . 20. 174. 302

Die Zeitenmesser der Urgeschichte. (P. Fr. v. Hummelauer S. J.) 41. 164. 270

Die Früchte des Freiwilligkeitssystems bei den protestantischen Secten Nordamerika's. (P. A. Baumgartner S. J.) . . . . . 59

Galileo Galilei und der römische Stuhl. (P. G. Schneemann S. J.) 113. 254. 389

Aus den Jahrbüchern eines Nonnenklosters zur Zeit der französischen Revolution. (P. J. Spillmann S. J.) . . . . . 148. 287. 403

† Pius IX. . . . . 225

Das Verhältniß der Philosophie zur Pädagogik. (P. Chr. Pesch S. J.) 246. 374. 494

Der Unglaube und die antichristliche Bewegung in Nordamerika. (P. A. Baumgartner S. J.) . . . . . 341. 511

Die Gründung der katholischen Kirche. (P. B. Bürger S. J.) . . . 358

Friedrich August von Klinkowström. (P. W. Kreiten S. J.) . . . . 445

Der moderne Staat als Vorläufer der Social-Demokratie. (P. M. Pachtler S. J.)
I. In politischer Beziehung . . . . . 462

Der tertiäre Mensch. (P. Fr. v. Hummelauer S. J.) . . . . . 481

Über Visionen und Weissagungen. (P. M. Meschler S. J.) . . . . 523


## Recensionen.


Fr. Hitze, die sociale Frage und die Bestrebungen zu ihrer Lösung. (P. L. v. Hammerstein S. J.) . . . . . 83

Dr. A. Gihr, das heilige Meßopfer. (P. A. Lehmkuhl S. J.) . . . 93

A. v. Klinkowström, Friedrich August von Klinkowström und seine Nachkommen. (W. K.) . . . . . 101

Dr. J. Hergenröther, Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte. (P. R. Bauer S. J.) . . . . . 193

Dr. J. E. Pruner, Lehrbuch der katholischen Moraltheologie. (P. A. Lehmkuhl S. J.) . . . . . 197

Dr. J. Dippel, die beiden Grundfragen der Gegenwart. (P. Chr. Pesch S. J.) 203

Seite

**Dr. O. Bardetti**, zehn Bilder aus Süd-England, oder Wanderungen und Betrachtungen eines Katholiken bei einem Besuche in England. (P. A. Baumgartner S. J.) . . . . . 207

**Dr. J. H. Oswald**, die Erlösung in Christo Jesu nach der Lehre der katholischen Kirche. (P. C. Wiedenmann S. J.) . . . . . 321

**P. Anselm Ricker O. S. B.**, Leitfaden der Pastoral-Theologie. (P. Fr. X. Wernz S. J.) . . . . . 328

**Dr. C. Gutberlet**, das Buch Tobias. Übersetzt und erklärt. (P. J. Knabenbauer S. J.) . . . . . 417

**A. Müller**, De placito regio. (P. L. v. Hammerstein S. J.) . . . 424

**H. Hurter S. J.**, Theologiae dogmaticae compendium in usum studiosorum theologiae. Tom. III. . . . . 427

**Dr. C. L. Fischer**, Heidenthum und Offenbarung. (P. Fr. v. Hummelauer S. J.) 428

**Dr. B. Schäfer**, die religiösen Alterthümer der Bibel. (P. J. Knabenbauer S. J.) 545

**H. Formby**, A Compendium of the philosophy of ancient history. (P. Fl. Rieß S. J.) . . . . . 552

Empfehlenswerthe Schriften . . . . . 103. 212. 332. 433

## Miscellen.

Freimaurerisches . . . . . 110
Inhalt der von Jesuiten herausgegebenen Zeitschriften . . . . 112
Brigham Young . . . . . 217
Die Kirche die Mutter der Verdummung — der Liberalismus der Vorkämpfer der geistigen Entwicklung . . . . . 220
Ein amerikanisches Sittengemälde . . . . . 222
Zur amerikanischen Sittengeschichte . . . . . 338
Gruppenbild sämmtlicher Päpste . . . . . 340
Zur Geschichte der protestantischen Toleranz . . . . . 440

# Staat und Kirche in der „evangelischen" Ethik.

Es bedarf heutzutage wohl keiner rechtfertigenden Einleitung, wenn man die Aufmerksamkeit der Leser auf das Verhältniß von Kirche und Staat hinzulenken unternimmt. Die Anlässe hiezu liegen ja zahlreich und gewaltig genug in dem, was wir tagtäglich erleben und erfahren. Wenn wir hiebei an eine protestantische Darstellung anknüpfen, diese beurtheilend und berichtigend, so dürfte auch dieses Verfahren seine Berechtigung aus dem Umstande herleiten, daß es von Belang ist, die Ansichten der Protestanten kennen zu lernen und an der von ihnen selbst grundgelegten Norm zu prüfen. In der protestantisch-theologischen Zeitschrift: „Theologische Studien und Kritiken", 1877, erstes und zweites Heft, veröffentlichte Dr. Köstlin, Consistorialrath in Halle an der Saale, eine Abhandlung unter dem Titel: „Staat, Recht und Kirche in der evangelischen Ethik". Der erste Theil bietet hauptsächlich eine ziemlich ausführliche Umschau über die betreffenden Lehren und Ansichten der Reformatoren und der neueren protestantischen Ethiker. Im zweiten Theile entwickelt der Verfasser seine eigenen Anschauungen über Staat und Recht, über Verhältniß zwischen Recht und Sittlichkeit, über die Aufgaben des Rechtsstaates und über Staat und Kirche. Uns beschäftigt hier zunächst nur die letztere Ausführung, das Vorhergehende aber insoferne, als es die Keime und Wurzeln für diese enthält. Wenn der Verfasser nachdrücklich hervorhebt, daß bei Behandlung derartiger Fragen auch das Wort der Schrift Norm für uns sein müsse, so ist das für uns ein Grund mehr, gerade mit Anwendung dieser Norm seiner Entwicklung prüfend nachzugehen. Noch ein anderer Umstand macht diese protestantische Darstellung in ihrer Art interessant. Tertullian wies dereinst den Heiden aus den innersten und unwillkürlichen Äußerungen der Seele nach, daß diese von Natur aus zum Bekenntnisse specifisch christlicher Wahrheiten, der Einheit Gottes u. dgl., angelegt sei (anima

naturaliter christiana); etwas Ähnliches läßt sich aus der berührten Abhandlung gewinnen; wir können es da manchmal mit Händen greifen, daß die anima christiana zugleich naturaliter catholica ist. Dr. Köstlin weist zwar jede katholisirende Tendenz entschieden von sich; aber um so werthvoller sind seine Zugeständnisse. Wir meinen hiebei nicht die immerhin billige Anerkennung, daß die römische Kirche der neueren preußischen Gesetzgebung gegenüber den Satz vom Gehorsam gegen Gott („man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen") anwenden könne, „weil für sie zum Wesen der Kirche vor Allem eben auch die Souveränetät auf dem Gebiete äußerer Ordnungen gehört und sie das Heiligste verletzt sieht durch jede Zumuthung, hierin etwas zu verläugnen". Ebensowenig rechnen wir hierher die scharfe Verurtheilung, welche „jener so jämmerlichen Verirrung" zu Theil wird, daß der Staat darüber zu urtheilen habe, ob das „Mitglied einer christlich-religiösen Genossenschaft seinen Anspruch oder sein innerkirchliches Recht auf Absolution verloren habe". Wir haben vielmehr jene Ausführungen im Auge, welche die Kirche, ihre äußere Organisation und die Grundbedingungen ihrer Existenz und ihres wirksamen Einflusses berühren. Hier merkt man es dem Verfasser manchmal an, daß er recht gut *fühlt*, *wie* die christliche Kirche, falls sie ihrer Aufgabe gewachsen sein sollte, hätte eingerichtet werden sollen, und *was* ihr besonders Noth thäte. Aber wie, kommt bei solchen Erwägungen den Protestanten nie der so naheliegende Gedanke: wenn *ich* einsehe, was der Kirche nöthig und erwünscht wäre, soll dann der göttliche Stifter es nicht gesehen, oder soll er vernachlässigt haben, seine Kirche mit dem Erforderlichen auszurüsten?

Nach diesen Vorbemerkungen gehen wir daran, zu sehen, wie die „evangelische Ethik" sich das Verhältniß von Kirche und Staat auf Grund der biblischen Norm zurechtlegt. Der leichteren Übersicht wegen fassen wir die Kernpunkte der Ausführungen in kurz formulirte *Hauptsätze* zusammen und beginnen damit, einige Sätze über das Wesen der Kirche voranzustellen, weil diese die Grundlage bilden für die Entwicklung der staatlichen Befugnisse über die Kirche.

1. *Die Kirche hat aus sich keine äußere Organisation, bedarf aber doch derselben dringend.*

Der erste Theil obigen Satzes wird in der „evangelischen" Ethik zu wiederholten Malen vorgetragen und bildet so recht eigentlich den Ausgangs- und Stützpunkt für die ganze Darlegung der allseitigen Abhängigkeit der Kirche vom Staate. Zudem wird dieser Fundamental-

satz, wie es scheint, als selbstverständlich angesehen und daher eine Begründung desselben kaum irgendwie angedeutet. Nur einmal findet sich der flüchtige Hinweis, daß den Aposteln die Idee einer durch äußere Ordnung und Verfassung in sich abgeschlossenen Kirche, die als Ganzes, als ein selbsteigener Organismus den Staaten und anderen Vereinigungen gegenüber auftrete und sich kenntlich abhebe, gar nicht habe kommen können. „Wer wird überhaupt die Gestaltung solcher Ideen bei den Aposteln für möglich oder wahrscheinlich halten, die, wie sich nicht läugnen läßt, ein Ende des ganzen gegenwärtigen Völkerthums, ein Ende aller irdisch-menschlichen Staatenbildung und eine Herstellung des vollkommenen Gottesreiches durch ihren wiederkehrenden himmlischen Herrn schon für die nächste Zukunft erhoffen?" Haben die Apostel wirklich schon in der nächsten Zukunft das Weltende erwartet und daher an eine äußere Verfassung der Kirche gar nicht denken können? Sonderbare Unterstellung! Sie hatten doch das Wort Jesu vernommen: „Niemand weiß jenen Tag und jene Stunde — nicht an euch ist es, zu kennen Zeiten und Augenblicke, welche der Vater gesetzt hat in selbsteigener Macht," wie konnten sie trotzdem so bestimmt die nächste Zukunft als die Zeit der Erfüllung erhoffen? Oder wie ist es mit jener Hoffnung vereinbar, daß der hl. Paulus die Thessalonicher gerade vor dem Wahne warnt, als ob der Tag des Herrn schon vor der Thüre stände? Bemerken ja doch selbst protestantische Erklärer zu dieser Stelle: „Auf keinerlei Weise sollen die Leser zu dem Wahne sich verleiten lassen, als breche eben jetzt schon der Tag des Herrn an." [1] Doch gesetzt auch, die Apostel hätten ob des sogleich einbrechenden Weltendes eine feste äußere Verfassung und Gliederung der Kirche für einen entbehrlichen Luxus gehalten, was wird man vom göttlichen Stifter der Kirche sagen, für den jener Grund, von einer Organisation der Kirche Abstand zu nehmen, jedenfalls wegfiel, und der sich wohl bewußt war, wie viele Jahrhunderte und Jahrtausende seine Kirche sich äußerlich sichtbar darstellen und allen Vernichtungs- oder Verschmelzungs-Processen Stand bieten sollte? Ich denke, wir müssen von vorneherein uns darauf gefaßt machen, daß der göttliche Stifter seine Kirche mit dem ausrüste, dessen sie benöthigt ist. Denn eine solche Handlungsweise ist ja einzig und allein vernünftig, schon für einen

[1] Kritisch-exegetischer Commentar zum Neuen Testamente, von Heinr. Aug. W. Meyer, 10. Abth. von Dr. Lünemann zu 2 Thess. 2, 1—4.

Menschen, der ein lebensfähiges Institut schaffen will — um so mehr für Gott, der es doch seinen Schöpfungen und Einrichtungen nicht an dem Nothwendigsten kann fehlen lassen. Hier nun gibt uns der zweite Theil unseres oben hingestellten Hauptsatzes der „evangelischen" Ethik die erwünschte Auskunft: „die Kirche bedarf der äußeren Organisation dringend"; also, schließen wir mit aller Sicherheit, hat sie selbe auch von ihrem Stifter erhalten.

Die beregte Abhandlung weist mehr als einmal auf dieses Bedürfniß hin. „Auch nach Luther bedarf dieses Gemeinwesen gewisser Ordnungen . . . einer stetigen Leitung und Verwaltung, einer Feststellung der Amtsbefugnisse für die Diener des Wortes" (S. 106); noch klarer und motivirter weiter unten: „Damit nun diese geistliche, auf's innere Leben sich richtende, immer aber durch's äußere Wort vermittelte Thätigkeit geordnet, zusammenhängend und sicher innerhalb der Gemeinschaft geübt werde, bedarf es gemäß den allgemeinen inneren Gesetzen des sittlichen Lebens bestimmter, regelmäßiger äußerer Formen, einer regelmäßigen Bestellung besonderer Diener der Gemeinde, welche jene Thätigkeit . . . auszuüben haben . . . mit Bezug auf solches muß die Kirche auch feste Bestimmungen für ein äußeres Handeln aufstellen." Wenn ferner (S. 263) gewisse „unerläßliche Ordnungen" für die auf's innere Leben bezüglichen Thätigkeiten erfordert werden, was liegt näher, als die Folgerung, daß Christus nichts Halbes, Unfertiges, sondern gerade das in's Leben gerufen habe, was der einfachste berechnende Menschenverstand schon als nothwendig und unerläßlich anerkennt? Man muß sich nur wundern, daß man diese Folgerung nicht zieht. Auf der einen Seite erkennt und behauptet man ganz richtig: „Kein vernünftiger Mensch, der den Fortbestand der Kirche will, kann zweifeln, daß sie dem Staate gegenüber jedenfalls eine gewisse selbständige, die echt kirchlichen Interessen sichernde Organisation bedarf" (S. 275) — aber im selben Athemzuge wird diese Organisation als etwas Nebensächliches, dem Gutdünken der Staatsbehörden Überlassenes und von ihnen auch allenfalls ganz Aufzusaugendes hingestellt (a. a. O. S. 263, 267, 273), und schließlich die innere Unfähigkeit der Kirche sogar förmlich sanctionirt: „Man hat gesagt, die lutherische Kirche sei ihrem Wesen nach nicht dazu angelegt, rechtliche Formen und Ordnungen zu produciren." Hierauf lesen wir die Entgegnung: „Würde es ihr wirklich so sehr an jener Anlage fehlen, so müßten ihre Mitglieder sittlicher Triebe und Fähigkeiten ermangeln, die zu jedem kräftigen sittlichen Gemeinbewußtsein und Gemeinleben über-

haupt gehören;" das heißt denn doch mit andern Worten: Nicht das von Christus gegründete Reich kann oder soll die Menschen erziehen und sittlich durchbilden, sondern die Menschen selbst sollen mit ihren sittlichen Trieben und Fähigkeiten dem Reiche Christi aufhelfen, damit es existenzfähig organisirt und eingerichtet werde. Welch eine Unterstellung, die jeden menschlichen Gründer mit der Note der Unfähigkeit brandmarkte!

Wir sagen also, fußend auf dem Zugeständnisse der „evangelischen" Ethik: die Kirche hat eine feste äußere Organisation, weil sie deren bedarf, und sie empfing sie eben deßhalb von ihrem Stifter Jesus Christus. Sonderbar, daß eine „evangelische" Ethik, die doch auf Grund des normgebenden Schriftwortes Alles regeln will, an den zahlreichen biblischen Thatsachen stumm vorübergeht, die eine solche Organisation deutlich und klar in der Sprache unmißverständlicher Thatsachen und Ereignisse bekunden. Lauschen wir für einige Augenblicke dieser Sprache, indem wir uns die biblischen Hauptthatsachen in ihren bestimmenden Grundzügen vorführen!

Der lebendige Mittel- und Quellpunkt einer äußeren Organisation ist die Aufrichtung einer vollgiltigen Auctorität, von der allein die Lehre, die Spendung der von Christo eingesetzten Heilmittel und in unablöslichem Zusammenhange mit beiden die Leitung der Christgläubigen auszugehen hat. Ist eine solche Auctorität und in Folge davon ein Organ dieser Auctorität gegeben, so ist damit auch schon die unverrückbare Grundlage, das Schema einer äußeren Organisation gesetzt, an das sich wie an den Krystallisationskern die übrigen Glieder der kirchlichen Gemeinschaft anzuschließen haben. Eine solche allein- und vollberechtigte Auctorität tritt uns aber in den Evangelien und den apostolischen Briefen entgegen. Zunächst ist es nämlich das Collegium der Apostel, dem der Herr den Auftrag der Lehrverkündigung, der Spendung der Heilsmittel und der Leitung seiner Gläubigen anvertraut hat. „Gehet hin und lehret alle Völker, und taufet sie . . . was immer ihr binden werdet auf Erden, soll gebunden sein im Himmel . . . wie mich der Vater gesendet hat, so sende ich euch." Diese Sendung und diesen Auftrag bekräftigt der Heiland außerdem mit den schwerwiegendsten Worten und in der ernstesten, nachdrücklichsten Weise. „Wer nicht glaubt, wird verdammt werden;" also die Aussicht auf ewige Verwerfung eröffnet er den Verächtern dieser Auctorität, während er, der Herr über Leben und Tod, dem willigen Gehorsam das ewige Leben verheißt: „Wer glaubt und getauft worden ist, wird selig

werden." Diese Auctorität des Apostelcollegiums soll nicht aussterben. Deßhalb ergeht das inhaltsschwere Wort: „Siehe, ich bin bei euch bis an's Ende der Welt;" und hiermit ist die unverrückbare Säule dieser Auctorität hineingestellt in den raschen Lauf der Zeit, wie der Fels in's brandende Meer.

Als vollberechtigte Gesandte Christi, denen Gehorsam und Glauben von den Völkern entgegenzubringen sei, treten die Apostel vor der Welt auf. „Also erachte uns der Mensch als Diener Christi und Ausspender der Geheimnisse Gottes;" „für Christus verwalten wir das Gesandtschaftsamt, gleich als ermahnte Gott durch uns" (1 Kor. 4, 1; 2 Kor. 5, 20). In diesem Bewußtsein lehren sie, erlassen sie Gesetze, verhängen sie Strafe über Ärgernißgeber. Man denke an die feierliche Formel, mit der das Apostelconcil seinen Erlaß einleitet: „Es gefiel dem heiligen Geiste und uns", an das Verfahren des Apostels Paulus gegen den Sünder in Korinth. Und dasselbe Bewußtsein der in ihm ruhenden Gewalt und Auctorität leitet denselben Apostel, wenn er den von ihm gegründeten Gemeinden Bischöfe und Priester vorsetzt und diesen seine Auctorität und Vollmacht übermittelt. So soll Timotheus, den er mit bischöflichem Ansehen ausgerüstet, zu Ephesus gelassen, „befehlen, nicht anders zu lehren" (1 Tim. 1, 3); er soll „die Fehlenden überweisen" (5, 20), er soll durch Handauflegung Presbyter zu Organen der kirchlichen Gewalt weihen, die alsdann gut *vorstehen* und doppelter Ehre werth gehalten werden sollen (5, 17. 22), und obendrein erläßt der Apostel noch im selben Sendschreiben detaillirte Vorschriften über die innere Einrichtung der Gemeinde. Im gleichen Bewußtsein läßt er den Titus auf Kreta zurück, „damit du, was abgeht, zurecht richtest, und bestellen mögest von Stadt zu Stadt Presbyter, wie ich es dir aufgetragen habe" (Tit. 1, 5). In wessen Auftrage aber die von den Aposteln eingesetzten Hirten selbst wieder handeln, lehrt uns Paulus in seiner Abschiedsrede an die Bischöfe Asiens: „Habt Acht auf euch selbst und auf die gesammte Heerde, in welche euch der heilige Geist gesetzt hat als Bischöfe, zu leiten die Kirche Gottes" (Apg. 20, 28).

In diesen Thatsachen und Grundsätzen sind die Züge der festen *hierarchischen* Form scharf vorgezeichnet und niedergelegt. Das Collegium der Apostel hat die Lehr- und Regierungsgewalt überkommen und soll diese an Stellvertreter übertragen, denen somit die Gläubigen als Untergebene zugewiesen werden. Doch damit die Bande der Einheit und

Unterordnung um so besser gewahrt bleiben und ein überall leicht erkennbarer Mittelpunkt der von Christus gegebenen Vollmacht vorhanden sei, hat Christus im Collegium der Apostel selbst einen an die Spitze gestellt und diesem die ganze Kirche zur Leitung übergeben: „Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen . . . und geben werde ich dir die Schlüssel des Himmelreiches . . . Weide meine Lämmer, weide meine Schafe" (Matth. 16, 18; Joh. 21, 15—18). Diesen Vorrang Petri unter den Aposteln und dessen wahren Primat geben heutzutage, durch die Klarheit der Aussprüche und Thatsachen genöthigt, auch protestantische Schrifterklärer ohne Umschweife zu. So schreibt Dr. Heinr. Aug. Wilh. Meyer zu Matth. 16, 18: „Ohne Zweifel wird übrigens hier dem Petrus der Primat unter den Aposteln zuerkannt . . . damit stimmt auch die Voranstellung in den Apostelverzeichnissen und die thatsächliche Überlegenheit, in welcher wir den Jünger durchweg im Neuen Testamente im Apostelkreise finden (vgl. Apg. 15, 7; 2, 14. Gal. 1, 18; 2, 7. 8). Dieser Primat ist unparteiisch zuzugeben." Soweit wäre also die Sache selbst nach protestantischem Eingeständnisse in Betreff des Primates unter den Aposteln bereinigt. Aber Meyer fährt gleich fort: „Dieser Primat ist unparteiisch zuzugeben, aber ohne die römischen Consequenzen, da Jesus weder Nachfolger des Petrus im Auge hat, noch die Päpste solche Nachfolger sind." Woher aber weiß Meyer so bestimmt den innersten Gedanken Jesu, daß er keine Nachfolger im Auge hatte, und zwar gerade an der Stelle, wo er von der immerwährenden Dauer seiner Kirche spricht? „Und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen." Sonderbares Beginnen, Jesus soll keine Nachfolger im Auge haben und er will doch die Fortdauer seiner Kirche bis an's Ende der Zeiten — er legt den Grundstein, der seiner Kirche Halt, Einheit und Festigkeit verleihen soll: „Du bist Petrus (Fels), und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen," und er soll zwar die sichtbare Fortdauer seiner Kirche wollen, nicht aber die ihres nothwendigen Fundamentes? Er setzt einen Primat ein im Apostelcolleg und will, daß dieses Colleg bleibe bis zur Weltvollendung: „Siehe, ich bin bei euch bis zur Vollendung der Zeiten", und den Primat in diesem Colleg, den Mittelpunkt der Macht und Einheit, soll er nicht in Betreff der Fortdauer im Auge haben?

So hat denn nach Ausweis der evangelischen Thatsachen die Kirche ihre feste, in sich gegliederte Organisation, einen Primas, die monarchische Spitze, das Apostelcolleg, von dem die Lehr- und Regierungs-

gewalt ausgeübt und an Andere, als Theilnehmer der Würde und als berechtigte Fortsetzer, übermittelt wird. Nicht die von den Aposteln gegründete Gemeinde gibt sich nach Gutdünken oder Belieben eine Organisation, wählt sich Vorsteher und überträgt diesen als ihren Mandataren, was ihr etwa beliebt — nicht die Gemeinde schafft sich die Organe der Gewalt, sie findet diese schon vor, und diese Organe sind es ja, durch welche die Gemeinde in's Leben gerufen wird. Dr. Köstlin erkennt an, daß die christliche Kirche gerade unter dem Einflusse der „Amtstheorie" sich in den ersten Jahrhunderten, zur Zeit des verfolgenden Heidenthums, behauptet und mächtig entfaltet habe; er nennt freilich jene altchristliche Amtstheorie „nicht mehr echt evangelisch" (S. 276), doch uns kann von ihm das doppelte Zugeständniß genügen, erstens, daß die Kirche eine äußere Organisation nöthig hat, und zweitens, daß die ersten Jahrhunderte dieselbe Organisation, dieselbe „Amtstheorie" aufweisen, wie sie bis heute in der katholischen Kirche aufrecht gehalten wird. Wenn auch alle biblischen Anhaltspunkte abgingen, so müßte aus diesen beiden Sätzen allein schon geschlossen werden, daß Christus seiner Kirche eine und zwar gerade diese Organisation, die sich in den ersten Jahrhunderten des Kampfes schon siegreich bewährte, gegeben habe.

Einen zweiten Fundamentalsatz über das Wesen der Kirche in ihrem Verhältnisse zum Staate können wir nach der „evangelischen" Ethik so formuliren:

2. Die Kirche kann aus sich kein eigentliches Recht produciren.

Wir lesen nämlich die unverblümte Erklärung: „Was die äußeren Ordnungen der Kirche betrifft, so darf sie, wie gesagt, keinen Anspruch darauf machen, von sich aus ein Recht im Sinne jenes staatlichen, erzwingbaren Rechtes für ihre eigenen Angehörigen oder gar für alle Staatsgenossen zu produciren" (S. 266). Und vorher schon: „Als Recht in unserm bestimmten Sinne darf für die Glieder eines Staates nur gelten, was der Staat dafür anerkannt und erklärt hat" (S. 244). Um die Tragweite dieser Behauptung richtig zu erfassen, kommt es offenbar darauf an, zu wissen, was „Recht in unserem bestimmten Sinne" sei. Darauf erhalten wir folgende Erklärung: „Im Begriff des Rechtes und Rechtsgesetzes fassen wir die allgemeinen und auch mit Gewalt zu behauptenden Normen des äußeren Handelns zusammen, welche aus der Grundforderung sich ergeben, daß innerhalb des Gemeinlebens den einzelnen Persönlichkeiten und einzelnen sittlichen Gemeinschaftskreisen und

insbesondere der über allen stehenden und ihr Verhältniß zu einander überwachenden Gesammtgemeinde des Volkes der Bestand, den sie als Willensmächte im äußeren Leben haben sollen, und eine ihnen eigene Sphäre der Willensbestimmung gewahrt und gegen unbefugte Willenseingriffe geschützt werde" (S. 227). Nehmen wir aus dieser Beschreibung die charakteristischen Punkte heraus, so ist Recht eben eine volle und eigentliche und nöthigenfalls auch erzwingbare Befugniß, an der sich Niemand vergreifen darf, und die überall mit Energie sich verwirklichen muß. Dieser Begriff, auf die Kirche angewandt, stellt also diese hin als eine Gesellschaft, die in sich die unabweisliche und nothwendig zu verwirklichende Befugniß hat, so zu sein, wie der Heiland sie wollte, und so zu handeln, wie sie von ihm den Auftrag hat. Hat nun die Kirche Christi so ein Recht, und zwar ein solches, das von Allen respectirt werden muß, das Niemand, ohne Unrecht zu begehen, schmälern oder hindern darf? Unser „evangelischer" Ethiker erwiedert mit Nein, indem Recht zu produciren nur Sache des Staates sei. Er geht zwar nicht so weit, wie Krauß, der will, daß alle Verordnungen einer religiösen (und um so mehr einer staatskirchlichen) Gemeinschaft für ihre eigenen Glieder erst durch einen staatlichen Ausspruch giltig werden sollten; aber er macht das Maß dessen, was der Staat für die Kirche an positiven Rechten nicht bloß, sondern selbst für deren Zulassung gewähren will, abhängig nicht von einem Rechtsanspruch der Kirche, mit dem sie als Gesandte Christi an die Völker und an die Einzelnen herantritt, sondern von dem subjectiven Urtheil der Obrigkeit, insoferne diese nämlich überhaupt eine religiöse Gesellschaft für lebensfähig oder für nützlich und so vom religiösen Geist für erfüllt halten mag, daß sie der allgemeinen Sittlichkeit zu dienen im Stande sei. Dieser Staat, auf dessen Gnade sie betreffs der Zulassung angewiesen ist, mag sodann, falls er es im eigenen Interesse findet, durch Verleihung von Rechten, Ertheilung von Corporationsbefugnissen und rechtskräftige Unterstützung der kirchlichen Verordnungen der Kirche selbst aufhelfen und dafür einen reichen Antheil am innerkirchlichen Regiment für sich als lohnende Entschädigung beanspruchen. So, wie wir später noch genauer sehen werden, die „evangelische" Ethik.

Legen wir auch hier den biblischen Maßstab an, so dürfte es ohne Weiteres Jedem sonderbar vorkommen, daß das Reich Jesu Christi, was seine rechtliche Stellung anbelangt, so ganz auf Gnade und guten Willen der Menschen und der menschlichen Einrichtungen angewiesen

sein soll. Das paßt sicherlich schlecht zur Idee des Messiasreiches, wie sie bereits von den Sehern des Alten Bundes entwickelt wurde. Sie schildern die Stiftung des Messias als ein Reich, dessen Grenzen mit denen des Erdballes zusammenfallen, dem die Völker in huldigender Ehrfurcht sich nahen, dessen Pfleger Könige sind, dem alle Nationen dienen und so zwar mit solcher Nothwendigkeit, daß die Strafe der Ausrottung den Widerwilligen unabwendbar bevorstehe. Das war das Ideal des Messiasreiches, wie es die Propheten erschauten. Und nun die Wirklichkeit? Etwa eine Kirche ohne Halt in sich, ohne Rechtsanspruch, die auf erbettelte Huld derer gestellt ist, die ihr großmüthig wollen Schutz angedeihen lassen? Kann man wirklich die Kirche nach biblischer Auffassung die Braut Jesu Christi nennen und ihr so die Stellung der bittenden Magd zutheilen? sie den Leib nennen, dessen Haupt Christus ist, den Leib, den Christus selbst sich auferbauen will, indem er, sein Gnadenleben den Menschen einströmend, diese zu seinen mystischen Gliedern macht? (Vgl. Ephes. 4, 16; 5, 27. Kol. 1, 18.) Wer vermag in Abrede zu stellen, daß die Kirche als Stiftung Christi das heiligste und wirksamste Existenzrecht hat? Oder wäre es nicht über allen Begriff lächerlich, annehmen zu wollen, Christus habe zwar eine Kirche eingesetzt, ihr aber kein strictes und strenges Existenzrecht gegeben? Hiermit sind aber einschlußweise alle anderen Rechte mitverliehen. Denn hat sie ein Existenzrecht, so hat sie es eben, damit sie existire, wie Christus wollte: also mit der von ihm verliehenen Verfassung, mit der ihr eigenthümlichen Lehr- und Regierungsgewalt; und wo hat sie das Recht, so zu sein? „Gehet hin und lehret alle Völker!" Von einem precären Rechte, von einem Rechte, dessen Belebung und verbindliche Kraft erst auf einen menschlichen Gnadenact zu warten hätte, kann bei dieser Gottesstiftung nicht die Rede sein. Oder sollte Christus umsonst gerade in dem feierlichen Augenblicke der Aussendung seiner Apostel an seine Macht so nachdrücklich appellirt haben? Mit unmißverständlichem Nachdruck schickt er den Sendungsworten die hehre Aussage voraus: „Gegeben ist mir alle Gewalt im Himmel und auf Erden." Das ist der Grund, der Rechtstitel ihrer Sendung und ihres Werkes: eben weil ihr Herr und Meister alle Gewalt hat, deßwegen beauftragt er sie: Euntes ergo docete; hiermit werden sie aber zugleich in den vollgiltigsten Rechtszustand betreffs Christi Werk und Befehl eingeführt, weil eben der sie sendet, der alle Gewalt hat, und weil er sie in und mit diesem Bewußtsein seiner Vollgewalt abordnet.

Und gewiß, wenn etwas an dem Auftreten der Apostel nach dem Pfingstfeste hervorsticht, so ist es die Sicherheit, das ausgesprochenste Rechtsbewußtsein, mit dem sie den jüdischen und römischen Behörden, also dem damaligen Staate, entgegentreten. Sehen wir kurz zu, wie das formale Recht des Staates ihnen gegenüber gestaltet war. Die römische Herrschaft hatte auch römisches Recht nach Syrien und Palästina gebracht. Und gerade mit Bewilligung dieses Rechtes, wie es auch in Griechenland und Ägypten geübt wurde, bestanden die einheimischen Religionen ohne Beeinträchtigung von Seiten der römischen Behörden fort, speciell konnte das Synedrium in Jerusalem sich in Berathung und Entscheidung religiöser Materien frei bewegen; daß die Bestätigung der Todesurtheile dem römischen Gebieter vorbehalten war, thut keinen Eintrag [1]. Das Synedrium war demnach den Aposteln gegenüber die rechtsgiltige Staatsbehörde; die Befehle des Synedrium für sie formales Recht, wenn wir die Ausdrucksweise mancher Zeitgenossen auf jene Zustände der Deutlichkeit wegen anwenden wollen. Wie mußten nun nach der „evangelischen" Ethik die Apostel vorangehen? Offenbar hätten sie die Existenzberechtigung des Neuen Bundes bittweise nachsuchen und ihre eigene Predigtbefugniß sich vom hohen Rathe visiren lassen sollen. Wurde ihnen diese verweigert, so blieb ihnen das Gebet und Seufzen in der Stille. Aber wie ganz anders spricht Petrus vor dem Synedrium: „Obere des Volkes und Älteste Israels . . . Jesus Christus, den ihr gekreuzigt habt, dieser ist der Stein, welcher verworfen worden ist von euch, den Bauleuten, welcher zum Ecksteine geworden ist, und in keinem Andern ist das Heil." Und als die Behörde ihnen den endgiltigen Beschluß eröffnete, nichts mehr verlauten zu lassen, noch auch zu lehren im Namen Jesu, da sprachen Petrus und Johannes: „Ob es recht ist vor Gott, mehr auf euch zu hören als auf Gott, beurtheilet selber. Denn nicht vermögen wir, von dem, was wir gesehen und gehört haben, nicht zu reden" (Apg. 4, 19). Sie setzen dem „formalen Rechtsschluß" des Synedrium ein anderes und höheres Recht (justum, δίκαιον) entgegen, und zwar mit einer Freiheit und Unerschütterlichkeit des Bewußtseins von ihrem Rechte, die nicht bloß im Herzen der Apostel lebt, sondern auch ihrem ganzen Jüngerkreise sich mittheilt. Denn als sie diesen von dem Vorgefallenen Bericht erstatteten, jubeln die Jünger gerade über

[1] Vgl. Becker-Marquardt, Römische Alterthümer, 4. 82. Döllinger, Heidenthum und Judenthum, S. 767.

den Machterweis Gottes, der bereit ist, sein Recht mit seiner Allmacht zu stützen, und gegen dessen heiligen Willen die Heiden und Könige und Fürsten vergebens antoben. Das ist nämlich der aus der historischen Situation mit Nothwendigkeit sich ergebende Sinn des Lobgesanges, den die Jünger unter des heiligen Geistes sichtbar bekundetem Walten nach empfangener Kunde anstimmten: „Herr, du bist es, welcher gemacht hat Himmel und Erde, das Meer und Alles, was in ihnen ist, der im heiligen Geiste durch den Mund Davids gesprochen: was toben die Heiden? . . . und nun, o Herr, siehe hernieder auf ihre Drohungen und verleihe deinen Dienern, mit allem Freimuthe zu reden dein Wort" (Apg. 4, 24 f.). Das ist die Antwort der Apostel auf die Gesetzesparagraphen des Synedrium.

Sie haben bald Gelegenheit, dieselbe Antwort in noch feierlicherer und bestimmterer Weise zu geben. Der Hohepriester wirft sie nach „formalem Recht" in's Gefängniß. Gott selbst zeigt die Nichtigkeit dieses Rechtes und vereitelt das Verfahren in eclatantester Weise. „Ein Engel des Herrn aber öffnete während der Nacht die Thüren des Gefängnisses und führte sie heraus und sprach: Gehet und stellt euch hin und sprechet in dem Tempel zu dem Volke all' die Worte dieses Lebens." Und als der Hohepriester vor dem ganzen hohen Rathe mit emphatischer Hervorhebung seines „Rechtsstandpunktes" sie verhört: „Hatten wir nicht nachdrücklich euch auferlegt, nicht in diesem Namen zu lehren?" da tönt es einstimmig aus dem Munde der Apostel: „Gehorchen muß man Gott mehr als den Menschen" (Apg. 5, 18 f.). Das Synedrium geht noch einen Schritt weiter, es macht von den ihm zustehenden Zwangsmitteln Gebrauch. Die Apostel werden gegeißelt und mit wiederholter Einschärfung des Gesetzes entlassen. Und die Apostel? Der heilige Geschichtschreiber erwähnt ihre Freude ob der für Jesus erlittenen Schmach und fügt bei: „Und jeglichen Tag ließen sie nicht ab, in dem Tempel und in den Häusern zu lehren und als frohe Botschaft zu verkünden Christum Jesum" (Apg. 5, 40 f.).

So haben die Apostel in Wort und That unerschütterlich ihr Recht festgehalten. Oder was leuchtet klarer aus diesen Thatsachen hervor, als in den Aposteln das Bewußtsein ihres heiligsten und unantastbarsten Rechtes, eines Rechtes, das sich verwirklichen muß, für das Gott selbst handelnd eingreift, und das sie um den Preis ihres Lebens aufrecht halten müssen? Und was uns hier im Beginne der christlichen Kirche an der Schwelle der „Apostelgeschichte" begegnet, ist rückschauend nur die folge-

richtige Entfaltung der von Christus selbst gegebenen Keime, und vorschauend das ewig giltige Muster und Vorbild für den Kampf des göttlichen Rechtes mit menschlichem Stolze und menschlicher Unbotmäßigkeit. Wie der Vorläufer dem lockeren Eherechte des Herodes sein unerbittliches „Es ist dir nicht erlaubt!" („non licet"!) entgegengehalten hatte, so geht auch Christus daran, ein Eherecht zu gestalten (Matth. 19, 1; Marc. 10, 9), das mit dem bestehenden aufräumt. Ebenso verwirft er viele der bestehenden, durch die Gesetzeslehrer mit Rechtsgeltung umkleideten „Überlieferungen" (Marc. 7, 13; 12, 40). Und wenn er vor dem „Sauerteig" des Herodes und der Pharisäer warnt und das verderbliche Wirken der letzteren so scharf verurtheilt, so ist er doch sicher gewillt, den Seinigen jenem „Fuchse" und diesen „blinden Führern" gegenüber ein heiliges und strenges Recht zu verleihen. Oder soll es bedeutungslos sein, daß er wiederholt in erhebenden Augenblicken gerade auf die ihm übertragene Allgewalt hinweist: „Alles ist mir vom Vater übergeben worden", „Alles hat der Vater in des Sohnes Hand gegeben", „mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden" (Matth. 11, 27; 28, 18. Joh. 3, 35; 13, 3)? Er weiß seine Jünger dem vielgestaltigen Hasse der Welt ausgesetzt, der auch mit dem Apparate seiner „Gesetze" nicht ausbleiben werde — und diesem gegenüber sollte er ihnen kein volles und wahres Recht verliehen haben? Anders urtheilten, wie wir sahen, die Apostel. Sie wußten, daß sie als Christi Gesandte handelten, und hatten das Wort vernommen: „Wer euch verachtet, verachtet mich."

In der Sendung durch Christus liegt der unentwegliche Rechtstitel. Kein Wunder, daß da, wo der Zusammenhang mit der von Christus ausgehenden Sendung verloren ist, auch selbst der Muth gebricht, einen solchen Rechtstitel der christusfeindlichen Welt entgegenzuhalten! Aber nicht so die Kirche Christi! Sie weiß sich als das Reich Gottes auf Erden, das seine Existenzberechtigung und mit ihr alle übrigen Rechte, so zu sein, wie Christus wollte, in sich selbst trägt. Und Gott hat es auch nicht fehlen lassen, diesen Rechten die Erzwingbarkeit an die Seite zu setzen. Wie er in den ersten Tagen kirchlicher Geschichte seine Apostel wunderbar aus dem Kerker befreite und so durch ein außerordentliches Dazwischenkommen die richterliche Strassentenz kraftlos erklärte, so hat seine allwaltende Vorsehung stets seiner Kirche vor ihren Drängern Recht verschafft. Das Heidenthum sank mit seinen Dynastien; das Werk des Lactantius „De mortibus persecutorum" ist

deren Grabschrift, aber zugleich die Urkunde, wie Gott seine Rechte erzwingt. Und dieses selbe Gesetz waltet stetig durch die Reihen der Jahrhunderte. Wie sollte es auch anders sein? „Die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen." „Fürchtet euch nicht, ich habe die Welt besiegt." Mit göttlicher Ironie schreibt der inspirirte Schriftsteller, indem er den Tod des ersten königlichen Apostelmörders Herodes Agrippa erzählt, der so gerne auch noch den Petrus hingewürgt hätte: „Und sogleich schlug ihn ein Engel des Herrn ... und von Würmern zerfressen verstarb er. Das Wort Gottes aber nahm zu und mehrte sich" (Apg. 12, 23). Das ist seit achtzehn Jahrhunderten der Refrain, der am Schlusse der Geschichte von Reichen und Dynastien wiederklingt; das der Abschluß, zu dem Gott seine Kirche aus jedem Kampfe herausführt. „Jegliche Waffe, die geschmiedet ist gegen dich, bleibt wirkungslos, und jede Zunge, welche sich erhebt im Gerichte wider dich, wirst du verdammen. Dieses ist das Erbtheil der Knechte des Herrn und deren Recht bei mir, spricht der Herr" (Is. 54, 17).

Wir haben bisher zwei Grundbestimmungen des Wesens der Kirche erörtert, die in der Frage nach dem Verhältniß zum Staate von weitreichendem Belange sind. Sind sie so angelegt, wie die „evangelische" Ethik will, so ist von selbst klar, welch' untergeordnete Stellung die Kirche dem Staate gegenüber einzunehmen habe. Um aber die völlige Unselbständigkeit der Kirche und ihr gänzliches Verzichtleisten auf eigene Thätigkeit zu besiegeln, braucht man nur einen dritten Satz jener Ethik vor Augen zu haben, der lautet:

3. Der Glaubensstand der Kirche ist nothwendig den Schwankungen der Zeitmeinungen ausgesetzt und wird schließlich vom subjectiven Gewissen für die Einzelnen bestimmt.

Es liegt auf der Hand, wie sehr diese Eigenschaft auf die Stellung der Kirche zum Staate einfließt. Wäre sie auch wirklich durch den Mangel einer Organisation zur Auffaugung oder wenigstens zur willkürlichen Beherrschung durch den Staat wie geschaffen, und ohne festes eigenes Recht nur auf staatliche Huld und Gunst angewiesen, so hätte sie doch bei einer bestimmten Summe von Wahrheiten, die untrüglich und über allen Streit hinaus fest ständen, einen gewissen inneren Halt in sich selbst, der ihre Existenz sicherte und auf den gestützt sie mit Ausdauer und Erfolg entweder gewisse Forderungen an die Staatsgewalt stellen oder wenigstens deren erdrückender Umarmung und will-

kürlicher Verwaltung sich entziehen könnte. Allein in der „evangelischen" Ethik ist für einen solchen festen Punkt kein Platz. Nach ihrer Anschauung vom Wesen der Kirche hat diese weder Beruf noch Kraft, die Einheit der religiösen Anschauung aufrecht zu erhalten, oder bei entstehenden Zweifeln endgiltig zu entscheiden, welches die objectiv richtige und von Christus gewollte Glaubensnorm sei. „Wo lebendige sittlich-religiöse Bewegung und zugleich Verkehr mit fremden Religionen und religiösen und irreligiösen Denkarten bei einem Volke ist, da können — dieß wird Niemand unter uns leugnen — auch religiöse und kirchliche Differenzen und Scheidungen nicht auf die Länge ausbleiben. Nicht durch einen hiegegen geübten Zwang soll das Christenthum Religion der Völker werden, sondern eben unter solchen Krisen und Kämpfen soll es als Sache selbsteigener Überzeugung den Subjecten sich feststellen und behaupten" (S. 274). Wohin das Christenthum als „Sache selbsteigener Überzeugung" kommt, müßte doch, sollte man meinen, durch den Streit über Beibehaltung oder Abschaffung des apostolischen Glaubensbekenntnisses, durch die Läugnung der hl. Dreifaltigkeit, der Gottheit Christi u. dgl. selbst dem blödesten Auge klar werden. Der Protestantismus hat kein Mittel, sich dieser seinen Glaubensstand zersetzenden Richtungen und Bestrebungen zu erwehren. Sie sind auf seinem Boden vollberechtigt, selbst wenn sie sich in schärfsten und zerstörenden Gegensätzen zu einander verhalten. Ja nach obigen Worten müssen solche Differenzen und Scheidungen sich um so eher und tiefgreifender einstellen, je lebendiger das Christenthum ergriffen wird, und der Unwahrheit und Lüge gegenüber („im Verkehr mit fremden Religionen und irreligiösen Denkarten") wird sich seine Wahrheit nicht etwa erkennbar und leuchtend abheben, oder bestimmt und klar sich ausprägen und aussprechen, nein — es wird und muß eine Verquickung, Auflösung, Scheidung im Christenthum selbst statthaben. Und diesen zerstörenden oder doch umgestaltenden Einflüssen „fremder Religionen und irreligiöser Denkarten" kann die Kirche nichts entgegensetzen. Sie wird eine hilflose Beute der „religiösen und kirchlichen Scheidungen" und treibt schließlich als „Sache selbsteigener Überzeugung" einem Zersplitterungsproceß entgegen, den das Sprüchwort quot capita tot sensus zeichnet. Man vergesse nicht, das sind Sätze, die uns in einer „evangelischen" Ethik als auf die Norm des Schriftwortes fußend geboten werden.

Aber wie, will denn die „evangelische" Ethik nichts davon wissen, daß gerade im Evangelium Christus in feierlichster Weise seiner Kirche

zwei Eigenschaften verspricht und im Gebete an den Vater erfleht: die Einheit und den vollen und ganzen Besitz der Wahrheit? Die Einheit: „und werden wird eine Heerde, ein Hirt" (Joh. 10, 16), „ich bitte nicht für sie allein, sondern auch für diejenigen, welche durch ihr Wort an mich glauben werden, damit alle eins seien, damit die Welt glaube, daß du mich gesandt". Merkwürdige Worte! Christus fleht zum Vater, daß die Seinigen eins seien, und diese Einheit soll das Kennzeichen für die Welt sein, daß seine Sendung von Gott ausgegangen und beglaubigt sei. Und der Protestantismus? Kein Verständniß, keine Spur, keine Möglichkeit dieser Einheit! Was Wunder demnach, da ja die Einheit das Kennzeichen der göttlichen Sendung Christi sein soll, wenn gerade der Protestantismus, getheilt in sich und in zahllosen Secten, dazu anleitet, die Sendung Christi zu läugnen? Und um welche Einheit bittet Christus? „Damit Alle eins seien, wie du, Vater, in mir, und ich in dir, damit auch sie in uns eins seien." Es ist eben die Glaubenseinheit, die Übereinstimmung im Glauben, die Wurzel und der unerschütterliche Grund jeder andern sittlichen Einheit. Und dahin zielt das hohe Vorbild der Einheit, das Christus aus dem innerlichen Leben des dreieinigen Gottes, aus dem Geheimnisse der heiligen Dreifaltigkeit entnimmt. Die Einheit zwischen Vater und Sohn ist Einheit des Wesens, der Erkenntniß und der Liebe — diese Einheit soll in seiner Kirche widerstrahlen und sie ist ausgeprägt in ihr als Spiegelbild der Einheit des Wesens, „weil wir alle zu einem Leibe getauft worden", „weil wir, die Vielen, ein Brod, ein Leib sind, die wir an einem Brode theilhaben", ein Leib, dessen Haupt Christus ist (1 Kor. 12, 13; 10, 17); als Abglanz der Einheit der Erkenntniß, weil eben in ihr ein Glaube herrscht — una fides (Eph. 4, 5), eine Einheit, deren Aufrechthaltung gegen alle Spaltungen dem Völkerapostel so sehr am Herzen lag, und deren Störer er „dem Satan übergab" (1 Kor. 1, 10. 1 Tim. 1, 20) — und endlich als Einheit der Liebe, die aus der vorhergehenden doppelten Einheit nothwendig erwächst. Diese Einheit will Christus seiner Kirche wirksam hinterlassen, sie ist ihm die theuerste Herzensangelegenheit, wie es schon aus der affectvollen Wiederholung der dringenden Bitte erhellt: „damit sie eins seien, so wie auch wir; ich in ihnen und du in mir, damit sie vollendet seien zu Einem, und damit die Welt erkenne, daß du mich gesendet" (Joh. 10, 22. 23). Und fragen wir jetzt, kann dieses Gebet und diese Verheißung Christi

wirkungslos geblieben sein? Oder ist ein gründlicherer Umsturz der „Einheit des Glaubens" möglich, als sich gegenwärtig im Protestantismus vollzieht, und sich nach den eingestandenen Grundsätzen folgerichtig herausgestalten muß? Und doch ist das biblische Merkzeichen der Kirche Christi die höchste Einheit des Glaubens.

Innig mit dieser verbunden ist das zweite Kleinod, das der Herr seiner Braut, der Kirche, nach den klarsten Schriftzeugnissen geschenkt hat. Es ist der ganze und volle Besitz der Wahrheit und das klare, lebendige Bewußtsein davon. Denn das und nichts weniger besagt die Verheißung: „und ich will den Vater bitten, und er wird euch einen anderen Tröster senden, damit er in Ewigkeit bei euch bleibe: den Geist der Wahrheit; ihr werdet ihn erkennen, denn er wird bei euch bleiben und in euch sein. Er wird euch alle Wahrheit lehren" (Joh. 14, 16; 16, 13). Und diesen Besitz der Wahrheit, der allen Schwankungen ein Ende machen soll und kann, erblickt auch der hl. Paulus als eine der wesentlichsten, unausbleiblichen Wohlthaten der Kirche Christi. Denn warum hat Christus ein Lehramt eingesetzt? „Damit wir nicht ferner Unmündige seien, gewiegt und umhergetrieben von jedem Winde der Lehre" (Epheſ. 4, 14). Nach dem hl. Paulus soll dieses „Umhergetriebenwerden von jedem Wind der Lehre" unmöglich gemacht sein in der Kirche, weil sie die von Christus bestellten Lehrer hat, weil sie eben eine Säule und Grundfeste der Wahrheit ist. Wird Jemand den Muth haben, dasselbe vom Protestantismus auch nur im geringsten Grade zu behaupten? Wenn „kirchliche Differenzen und Scheidungen" gerade als Folge und Frucht „lebendiger sittlich-religiöser Bewegung" uns vorgeführt werden, so ist das doch der denkbar ärgste Gegensatz gegen die von Christus gewollte und verheißene Einheit, und zugleich der ausgesprochenste Verzicht auf die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft Christi, welcher nach dem Zeugnisse der heiligen Schrift nichts ferner liegt als Spaltungen, und nichts mehr entgegen ist als „das Umhergetriebenwerden von jedem Wind der Lehre".

Wäre das die „evangelische" Verfassung der Kirche, so könnte der Staat freilich mit ihr nach Belieben schalten. Der „evangelische" Ethiker versäumt auch nicht, diese Folgerung in verschiedener Weise zuzugestehen. Davon später. Hier ist uns als weiterer Vordersatz zu diesem Ergebnisse nur noch das Geständniß von Bedeutung, daß in letzter Instanz nicht die Kirche, sondern der Staat darüber zu urtheilen habe, was

denn wirklich als der Schrift gemäß angesehen werden könne, und was nicht. Zunächst ruft uns der „evangelische" Ethiker einen Satz in's Gedächtniß zurück, der „im Zusammenhang mit der gesammten sittlich-religiösen Anschauung der Reformation" mächtig dazu beitrug, das Verhältniß der beiden Gewalten, der kirchlichen und staatlichen, auf ganz neuen Grundlagen zu gestalten. Es ist die „reformatorische Lehre vom allgemeinen christlichen Priesterthum". In Folge dieses allgemeinen Priesterthumes wurde nämlich „ein selbständiges Urtheil in geistlichen, religiösen, kirchlichen Dingen und hiermit auch ein selbständiges Urtheil über die richtigen Grenzen zwischen Geistlichem und Weltlichem, und über Consequenzen, die etwa aus dem in der Schrift geoffenbarten göttlichen Willen auch für's staatliche Leben zu ziehen seien, den christlichen Obrigkeiten so gut als den Trägern des kirchlichen Amtes beigelegt" (S. 102). Hier haben wir somit zwei gleichberechtigte Behörden, denen ein selbständiges Urtheil in geistlichen, religiösen und kirchlichen Dingen zusteht: die weltliche Obrigkeit ebensogut als die Träger des kirchlichen Amtes. Wie nun, wenn diese zwei selbständigen und gleichberechtigten Urtheile nicht mit einander stimmen? Stahl versuchte hier einen festen Punkt zu gewinnen: er ließ die Obrigkeit in etwa der Kirche gegenüber gebunden sein. Denn diese ist, wie er sagt, in ihrem Inhalte durch Gott bestimmt und in den „eigentlich kirchlichen Dingen" existirt keine menschliche Befugniß zur Gesetzgebung, sondern das von Gott Gestiftete ist nur zu bewahren. Allein diese Antwort befriedigt nicht. Das fühlt auch unser „evangelischer" Ethiker ganz gut. Denn der Fragepunkt ist nur um eine Stufe weiter hinangeschoben, um sogleich in derselben Schärfe wiederzukehren: und wer urtheilt über den durch Gott bestimmten Inhalt? Haben wir auch da wieder zwei selbständige, gleichberechtigte Behörden? Die „evangelische" Ethik gibt uns die Lösung: der Staat hat in letzter Instanz dieses Urtheil zu fällen. „Das Urtheil darüber, was die Träger der weltlichen Gewalt wirklich der Schrift gemäß als göttliche Stiftung anzusehen haben, bleibt ihnen nach den Consequenzen des evangelisch-reformatorischen Standpunktes in letzter Instanz anheimgegeben" (S. 123. 124).

Damit ist auch die Kirche ganz und gar mit ihrem Inhalt und ihrer Lehre dem Staate überantwortet, und mit gebundenen Händen dem menschlichen Belieben überliefert. Der Verfasser verhehlt sich das Verzweifelte einer solchen kirchlichen Lage nicht. Er malt sie selbst ziemlich drastisch. „So muß ein evangelischer Ethiker für die Kirche

allerdings die Gefahr bestehen lassen, daß staatliche Gewalthaber aus Unverstand oder bösem Willen die Grenzen überschreiten, d. h. daß sie in der Theilnahme am kirchlichen Regiment weiter gehen, als wirkliches Bedürfniß erfordert und eine innerlich freie und ersprießliche Entwickelung des religiösen Lebens zuläßt" (S. 271). Diese Gefahren von Seiten des Staates sind aber um so drohender, „weil die Theilnahme am staatlichen Regimente Juden, oder religiös und kirchlich absolut Indifferenten nirgends auf die Dauer versagt werden kann". Oder könnte auch diese Gefahr irgendwie beschworen werden, so lassen jedenfalls „diejenigen Mitglieder der Kirche selbst, welche ihr innerlich fremd geworden, ja vielleicht mit ihren heiligsten Grundsätzen zerfallen sind, sich nicht von der Leitung des politischen Gemeinwesens fern halten, ja bekommen sie vielleicht durch ihr Geschick, ihre sonstige Tüchtigkeit und die Gunst der politischen Verhältnisse geradezu in die Hände. So wird hier durch ein staatskirchliches Regiment die evangelische Kirche jenen Gefahren, von denen wir oben sprachen, unvermeidlich hingegeben" (S. 274. 275).

Gegen die Folgerichtigkeit dieses Schlusses ist nichts einzuwenden. Aber der Ausruf drängt sich unwillkürlich auf: und das soll die von Christus gestiftete Kirche sein? Es will uns fast bedünken, als schämte sich der Verfasser selbst, daß Christus keine bessere Einrichtung getroffen. Denn sein eigenes Bewußtsein sagt ihm, was Christus hätte thun müssen, um diesem Zustande der Entwürdigung seiner Kirche vorzubeugen. Wir wollen dieses wiederholte testimonium animae christianae naturaliter catholicae nicht übergehen; es lautet: Christus hätte seiner Kirche Unfehlbarkeit verleihen müssen. Er sieht ein und spricht es unverhohlen aus, daß „der Kirche eine klare und sichere Garantie gegen die Eingriffe nur gegeben wäre", wenn den geistlichen Amtsträgern „Untrüglichkeit des kirchlichen Urtheiles" beigelegt würde (S. 124). Er betont, daß es keineswegs dem willkürlichen subjectiven Belieben der Staatshäupter und Volksvertreter anheimgegeben sei, was sie für Rechtssatzungen wollen ausgehen lassen. Ihre Pflicht sei, nach bestem Wissen und Gewissen zu handeln. „Ob sie aber diese erfüllen oder ob sie aus Verblendung und bösem Willen Entgegengesetztes thun, darüber existirt allerdings für sie kein höheres menschliches Gericht, müßte doch ein solches, um zu genügen, mit Infallibilität der sittlichen Erkenntniß .... ausgestattet sein" (S. 244). Und noch einmal werden wir belehrt, wie einzig und allein der Einfluß staatlicher Obrigkeit (der,

wie oben bemerkt, die Kirche unvermeidlichen Gefahren, ja selbst der Vernichtung entgegenführen kann) auf Gestaltung und Handhabung kirchlicher Anordnung abgewiesen werden könnte: „es wäre nur dann möglich, wenn rein kirchliche Organe darüber, was hierin göttlicher Wille sei, ein untrügliches Urtheil sich beimessen und unbedingte Respectirung desselben von der Staatsgewalt fordern dürften; so kann nur ein katholischer, nicht ein evangelischer Ethiker lehren" (S. 267).

Das heißt aber nichts anderes, als: wollte Christus den Bestand seiner Kirche, so hätte er sie mit Unfehlbarkeit ausrüsten müssen. O wunderlicher Menschenverstand: er sieht ein, was Christus hätte thun sollen — und will nicht glauben, daß er es wirklich gethan! Ex ore tuo te judico. Er spricht sein eigenes Urtheil!

(Fortsetzung folgt.)

J. Knabenbauer S. J.

---

# Fernan Caballero.

(Fortsetzung.)

In dem einleitenden Brief zu „Clemencia" enthüllt die Dichterin ihrem verehrten Leser aus Las Batuecas ein tiefes literarisches Geheimniß, das auch wir uns augenblicklich zu Nutzen gemacht haben. Das Geheimniß aber ist folgendes. „Ich lese," sagt Caballero, „von allen Büchern immer die Vorreden, geliebter Leser, denn bisweilen sind sie das Beste am ganzen Werke."[1] Sind nun auch an den Erzählungen der Dichterin die Vorreden nicht gerade das Beste, so liegt doch bei der angedeuteten Hochachtung vor allen Einleitungen der Gedanke nahe, daß die Schriftstellerin diesem Theil ihrer Werke eine ganz besondere Sorgfalt zugewendet und ihn zum Träger ihrer Ideen- und Kunstrichtung gemacht habe. Und in der That, nehmen wir zu den zahlreichen Vorreden einzelne der noch häufigeren Abschweifungen hinzu, so sind wir bald im Stande, einen ziemlich vollständigen Inbegriff der Ästhetik Caballero's zu formuliren, einen Inbegriff, um so reicher an Interesse,

[1] Vorrede zu „Clemencia".

als er nicht bloß die künstlerische Norm eines außerordentlichen Genies darstellt, sondern auch in der lebendigsten Form als poetische Zugabe anerkannter Meisterwerke zum Ausdruck kommt. Oder muß es die gerechte Neugier nicht erregen, zu erfahren, auf welche Weise es einer halbdeutschen, dazu noch katholischen, conservativen Dame gelungen ist, sich zur volksthümlichsten aller modernen spanischen Schriftsteller zu erheben und selbst liberalen, außerspanischen Kritikern das Urtheil abzuzwingen, daß sie Charaktere geschaffen hat, die einzig dastehen in der modernen Weltliteratur? Zudem enthalten die künstlerischen Grundsätze Caballero's auch Winke allgemeiner Natur, die besonders für unsere Zeit und unser Land nicht ohne Nutzen beachtet werden dürften. Denn sehr richtig sagt der große Marquis von Valdegamas (Donoso Cortes) über eine Erzählung Caballero's: „Die religiösen Grundsätze des Verfassers sollten zu anderen Zeiten nicht gerühmt werden, da es Niemand gestattet ist, andere zu haben, wenn er die Taufe empfangen hat. Heutzutage aber ist die Erfüllung der Pflicht eine heroische Handlung, welche andauernden Beifall verdient." [1]

Von ihrem ungenannten Gönner aus Las Batuecas läßt sich Caballero Folgendes schreiben: „Erzähle uns in schlichter, castilianischer Prosa das, was sich wirklich zuträgt in unseren spanischen Dörfern, wie unsere Landsleute in den verschiedenen Klassen unserer Gesellschaft denken und handeln." Darauf erwiedert die Dichterin: „Wisse denn, daß dieß der einzige (merke wohl!) und alleinige Beweggrund gewesen ist, weßhalb ich die Feder in die Hand genommen habe ... Du weißt ja, was ich schreibe, sind keine Phantasie-Romane, sondern es ist ein Verein von Scenen des wirklichen Lebens, von Schilderungen, Charakterbildern und Betrachtungen. Auch wenn diese Art zu schreiben nicht Eingebung, Tendenz, Neigung und Vorsatz bei mir wäre, würde mich die begründete, einsichtsvolle und hochgebildete Ansicht unseres ausgezeichneten Kritikers Don Eug. de Ochoa bewegen, auf dem eingeschlagenen Pfade zu verharren." [2] Don Ochoa aber hatte behauptet, daß der Roman im Gegensatz zur Erzählung

---

[1] Vgl. Nachschrift zum „Votivbild". Über die Dichtung selbst sagt der berühmte Redner: „Ich habe das ‚Votivbild' mit unendlichem Vergnügen gelesen. Es ist eine Vereinigung von Rührungen, welche von geübter Meisterhand hervorgebracht sind. Fernan Caballero möge auf diesem Wege nur fortfahren, und er wird sich um die Religion, die Literatur und das Vaterland verdient machen."

[2] Vorrede zu „Clemencia".

wesentlich von Charakteren und Schilderungen lebe, daß er von allen Gattungen literarischer Erzeugnisse diejenige sei, welche am wenigsten der Handlung bedürfe, und wenn er ihrer auch nicht ganz entbehren könne, er sich doch „mit wenig, sehr wenig begnüge". Wir wollen nicht leugnen, daß dieser Grundsatz sehr leicht zu falschen Schlußfolgerungen berechtigen und zu jenen Selbstbeschauungs-Romanen führen kann, wie sie uns die Sturm- und Drangperiode oder auch die romantische Schule gebracht hat. Daß jedoch in jener gefährlichen Behauptung auch ein gutes Theil Wahrheit liegt, hat uns nach Goldsmith, Fielding und Walter Scott die spanische Dichterin selbst am besten und durchschlagendsten gezeigt. Man kann die stattliche Gesammtzahl aller ihrer Romane und Novellen durchgehen und wird doch kaum eine Handlung finden, die durch ihre romanhafte Verwickelung allein jenes rege Interesse zwei Bände hindurch wachzuhalten im Stande wäre, das in der That bei Lesung der Werke Caballero's nie ermattet. Bei einzelnen Erzählungen, wie im „Votivbild", tritt sogar die anekdotenhafte Handlung so vollständig in den Hintergrund, daß der Leser schließlich fast erstaunt ist, sie überhaupt noch zu finden. Meistens werden die verschiedenen „Scenen, Schilderungen, Charakterbilder und Betrachtungen", wie die Dichterin so ungemein richtig ihre Werke bezeichnet, durch einen leichten, kaum sichtbaren Faden gleich weißen und rothen Rosen zu einem frischblühenden Kranze verflochten; was gefallen soll, ist nicht der Faden, sondern die Blumen, nicht die Geschichte, sondern die Bilder, denn mit einem Worte: Caballero ist die ausgesprochenste Tendenzdichterin.

Sie selbst macht aus dieser Eigenschaft kein Hehl, ja sie rechnet sich diesen Namen zur Ehre an. Sie verlangt immer eine ausdrücklich gute Tendenz. „Haben Sie den Roman gelesen, welchen das Diario veröffentlicht?" fragt Paco Guzman. „Er gefällt mir nicht," antwortet Clemencia, „weil sein Zweck, ohne böse Absicht von Seiten des Verfassers, aber aus Mangel an einer guten, nicht moralisch ist, und einen solchen Zweck, der indessen mehr im Geiste als in den Worten liegen muß, sollte nach meiner Ansicht jeder Roman haben" . . „Aber er ist so trefflich geschrieben," erwiederte Paco. „Das leugne ich nicht, Paco, aber das Kleid macht nicht den Mönch."[1] Wer möchte dieser ebenso künstlerisch richtigen als moralisch gebotenen Ansicht der spanischen Dichterin nicht beistimmen? „Die

[1] Clemencia, S. 438.

Neutralen," sagt sie anderswo, „lesen keine guten religiösen Bücher, und so müssen die großen Wahrheiten wohl in Romanen ausgesprochen werden, wie die Pariser Blumenmacherinnen, wenn sie einen Strauß künstlicher Blumen anfertigen, vermittels eines Brillants einen Thautropfen auf einer werthlosen Rose anbringen." Mit dieser edlen, seeleneifrigen Absicht ging die Dichterin an ihre Werke, ein seltsames Widerspiel ihrer Zeit- und Kunstgenossin in Frankreich, G. Sand, die es sich ebenfalls zur Ehre anrechnete, Tendenzdichterin zu sein! Überhaupt drängt sich beim Studium der beiden dichtenden Frauen mehr als ein Vergleichungspunkt auf, deren Ausführung wir jedoch dem Leser überlassen müssen. Was bei Caballero besonders erfreut, ist die seltene Energie, mit welcher sie als Vorkämpferin christlicher Ideen in Kunst und Leben auftritt. „In einem Punkte machen wir keine Concessionen, und das sind die religiösen Fragen. Denn die ewige Wahrheit lautet: ‚Wer nicht für mich ist, der ist wider mich,' eine gleich allen, die von diesen göttlichen Lippen geflossen sind, herrliche und kurz gefaßte Regel, deren Sinn alle Toleranz in göttlichen Dingen, deren Kürze alle Redensarten in Staub verwandelt. Wir werden uns den Beinamen ‚fanatisch' zuziehen, und wir rechnen uns denselben zu großer Ehre an. Derjenige, welcher dieses Epitheton als Schimpfwort gegen Katholiken gebraucht, ist übelwollend oder — unwissend." [1] In der That ein herrliches Kunst-Credo, eine sichere unverrückbare Grundlage der schönsten Meisterwerke!

Fragen wir uns jetzt, welches die Tendenz Caballero's war, so läßt sie uns auch darüber nicht im Zweifel. Sie erhob ihre Stimme für das, was sie im Herzen verehrte. Dieses Herz aber war, wie die Marquise von Guadalcanal „eine Art Escurial, ein solides Gemisch von monarchischen und mönchischen Gefühlen, ein Pantheon von entthronten Königen" [2].

In einer ihrer Erzählungen führt uns die Dichterin in eine Gesellschaft, wo mehrere Personen beschäftigt sind, einen Roman zu entwerfen. Aber wie soll dieser zu Stande kommen? Es darf in dem Werk keine Rede sein von Ehebrüchen, von Verhöhnungen des Evangeliums, noch von unglaublichen Abenteuern; ebensowenig darf es eine reine Ausgeburt der Phantasie oder des Gefühls, ein Märchen oder ein Werther sein. Da ist freilich guter Rath theuer. Eine der Personen sagt endlich: „In meinen Augen gibt es nur zwei Arten des Romans,

[1] Lagrimas, I. S. 178. [2] Möve, II. Kap. IV.

die für uns passen, der geschichtliche Roman oder der Sittenroman. Letzterer ist der beste von allen; jede Nation sollte ihre eigenen Erzählungen dieser Art haben. Wenn sie, mit Genauigkeit geschrieben, auf einer gründlichen Beobachtung des Volkswesens beruhen, so können sie nicht wenig zur Kenntniß der Menschheit, der Geschichte, der öffentlichen Sitte, des Landes und der Zeiten beitragen. Ja wenn ich Königin wäre, so sollte mir in jeder Provinz ein solcher Sittenroman geschrieben werden, der das ganze Culturelement derselben umfaßte." — „Ja," meinte ein Anderer, „das gäbe eine neue Art Geographie."

Fernan Caballero ist selbst diese Erzählerin des häuslichen und volksthümlichen Lebens, dieser „Sittengeograph", wie man sie mit Recht genannt hat. Um jedoch ihrer Aufgabe gewachsen zu sein, zieht sie in den Kreis ihrer Schilderungen nur eine bestimmte Zeit und eine bestimmte Provinz, die sie durch eigene Beobachtung gründlich kennen lernte und in Folge dessen mit den lebendigen Farben der Wahrheit und des Durchlebten schildern konnte. Räumlich gehen ihre Erzählungen kaum über die Grenzen Andalusiens, dieses so schönen, halb orientalischen und doch so spanischen Andalusiens hinaus, zeitlich bewegen sie sich meistens im Anfangsviertel des gegenwärtigen Jahrhunderts, d. h. in einer höchst interessanten Übergangszeit voll inneren Widerstreites, äußern Unglücks und verborgener Größe.

„Ein Auslandwind hat unaufhörlich
Durch Bild und Buch und Tagesschriften
Gedanken, welche Brand nur stiften,
Bisher uns reichlich zugeführt.
Umhergestreuet in Atomen,
In Land und Stadt tief eingedrungen,
Wird stets der Keim der Neuerungen
Durch sie gesäet überall!"

Das ausländische Element, das sich mit der englischen Politik und dem englischen Protestantismus, mit der französischen Eroberung, dem französischen Unglauben und den französischen Moden, mit der italienischen Musik und dem italienischen Freimaurerthum in das alte glaubensfrohe, sitteneinfache, gehorsame, nationale Spanien eingeschlichen und wie ein wanderndes Gift die einzelnen Gesellschaftsschichten, Einrichtungen und Gebräuche krebsartig angefressen hat, jene lange, anfangs unbemerkbare, später immer deutlicher hervortretende Ausländer-Krankheit, die an Spanien zehrt, und die jedem Denkenden die Frage aufdrängt: wird Spanien Spanien bleiben — diese psychologisch merkwürdige, wir

möchten sagen tragische Periode der ultrapyrenäischen Gesellschaft bildet den eigentlichsten Gegenstand der Erzählungen Caballero's. Daher aber auch für Jeden, der zu lesen versteht, das mehr als gewöhnliche Interesse an diesen Erzählungen, die an gründlichem Ernst und weittragender Lebenswahrheit keiner eigentlichen Geschichte nachstehen. Die zufällig handelnden Personen sind meistens erst in zweiter Linie anziehend und wichtig, gerade wie die jedesmalige Einzelhandlung nur eine untergeordnete Bedeutung beansprucht; was vor Allem und in allen Erzählungen das innerste Herz des Lesers bewegt, der eine große Grundton, der schwer und bang durch die verschiedenen, heiter spielenden oder rührend klagenden Melodien hindurchklingt, ist das Schicksal, die schwere Zukunftsfrage Spaniens. Die einzelnen Erzählungen sind gleichsam nur herrliche Episoden eines großen ungeschriebenen Romanes, der in einem einzigen Rahmen das ganze Spanien in seinem Kampf auf Leben und Tod mit dem Auslande schildern sollte. Dieser Roman ist noch nicht geschrieben, ihn kann nur die Geschichte schreiben, wenn erst der noch immer währende Kampf zum glücklichen oder unglücklichen Abschluß gekommen sein wird. Zu einem glücklichen Ausgang beizutragen, war der einzige Zweck, die großartige Tendenz Caballero's. Sie wollte ihren Landsleuten ihren Nationalgeist in seinen Vorzügen und Fehlern wieder zum Bewußtsein bringen, ihn in Parallele stellen mit dem ausländischen modernen Geiste und dadurch zu einer Wahl drängen, die, wie die Dichterin hoffen durfte, nicht lange schwanken konnte.

„Was haben wir in so vielen Jahren moderner Cultur und Civilisation erreicht? Daß wir ein französisches Theater, eine italienische Oper und einen englischen Jockeyclub haben? Sind dieß nicht die Dinge, welche die Hauptstadt als Vorbild der Cultur und des Fortschrittes dem Lande hinstellt? Oder was wäre es sonst noch? Ja, die verehrte Herrschaft der Mode und des sogen. guten Tones, d. h. der Anblick entstellter Weiber, einer entstellten Sprache, einer entstellten Physionomie des Landes, eines entstellten Nationalcharakters! Sucht eure echten Vorbilder in den Komödien Calderons und Lope's und in allen jenen Gemälden der damaligen Sitten, und sagt nicht, diese seien Phantasiemuster und für das wirkliche Leben zu hoch. Nein, nein! sie waren damals durchaus getreu, so daß, wenn sie jetzt erhaben erscheinen, dieses einzig daher geschieht, daß wir heruntergekommen sind. Molière malte die Franzosen seiner Zeit. Die heutigen Franzosen sind noch dieselben, nur ohne Puder und Perücken. Wenn die Menschen die Epochen bilden, so bilden die Epochen die Gesellschaft, und die Bühne mit ihren Sitten ist deren Ebenbild." — Weil aber der hochgepriesene Fortschritt, der von Frankreich, Italien und England, jenen Herden der Revolution, der Sinnlichkeit und des Ma-

terialismus, über Spanien hereingebrochen ist, das echte spanische Volk so erniedrigt hat, will die Dichterin das verschmähte Banner des Rückschritts wieder aufpflanzen; mit dem echten, warmen spanischen Blute ihres Herzens ruft sie: „Schreitet zurück, schreitet zurück, und macht aus unserem edlen und poetischen Lande keine lächerliche Gliederpuppe; schreitet zurück, denn wenn die Vergangenheit unbestreitbar besser ist als die Gegenwart, *so ist das Rückschreiten ein Fortschritt*. Ist es nicht besser, ihr nehmt den edlen Vater zum Vorbilde, der euch das Dasein gab und dessen Blut durch eure Adern strömt, als den Nachbar, der euch fremd ist und euch um der bloßen That der Nachahmung willen mit Spott und Verachtung anblickt? Wie wenig Geltung zeigt derjenige, welcher seine Persönlichkeit nicht schätzt und behauptet!“ [1]

Gleichsam wie ein Reisender, der von einem unbekannten Volksstamm erzählt, schildert Caballero den Spaniern, wie der Spanier lebt, denkt, fühlt, tanzt, singt und spricht, liebt und leidet. Wie sie dem eigentlichen Volke seine Lieder, Sprüchwörter und Legenden ablauscht und sie sorgfältig aufzeichnet für alle Fälle, so macht sie auch schon im Voraus das Inventarium der altspanischen Sitten in den hohen wie niederen Ständen, damit, wenn etwa der Sturm der Aufklärung diese Blüthen hinwegwehen oder im Flugsand verflachender Aufklärung begraben sollte, wenigstens ihr Andenken nicht ganz verloren sei. Daher der elegische Charakter der Gesammtheit dieser Erzählungen, die bei aller Lust und Fröhlichkeit ernst stimmen, wie das Testament in einem Ehecontract. Das eben ist einer der größten und seltensten Vorzüge der Kunst Caballero's, daß sie das Traurige nicht weinerlich, das Schlimme nicht verzweifelnd erzählt, sondern Freude und Hoffnung überall durchblicken läßt und dadurch nicht bloß den tiefen Eindruck des Unglücks, sondern auch eine frohe Aufmunterung erzielt, gegen dieses Unglück anzukämpfen. Die Dichterin ist keineswegs dem Fortschritt abgeneigt, aber sie wünscht, daß der Fortschritt ihres Vaterlandes unter *Anregung* von Außen sich durch die eigene *Nationalkraft*, auf der Grundlage und im Geiste der Nationalsitte vollziehe. An die Möglichkeit einer solchen Regeneration glaubt Caballero und glaubt daran mit aufrichtiger Begeisterung; daher ihr Muth und ihre Freude, die keineswegs, wie man glauben sollte, ein Galgenhumor oder eine Form bitterer Selbstironie, sondern einfach wahrer Ausdruck des eigensten Gefühles sind. Für unsere jetzige Zeit, die mit Werther und René beginnt, mit der berühmten

[1] Ein Sommer in Bornos, S. 115 f.

romantischen Ironie groß gezogen und endlich in der Zerrissenheit Heine's, Byron's und Musset's durch Himmel und Erde taumelnd raisonnirte, bis sie schließlich in den Aberwitz des Pessimismus und Victor Hugo'scher Überspannung fiel, hat der naive, unbefangene Ton echter Romantik, wie er in den Dichtungen Caballero's herrscht, einen eigenthümlichen Zauber, eine wohlthuende Beruhigung, sozusagen einen süßen, wehmüthigen Klang, wie fernes Abendläuten für den verirrten Pilger.

Caballero war bei ihrem gesunden künstlerischen Instinkt eine geschworene Feindin des bitteren Pessimismus, der sich in der neuen Literatur so unangenehm breit macht. „Wir hegen keinen Haß und keinen Neid, und selbst die Dinge, welche uns zuwider sind, behandeln wir ohne Galle, ungeachtet dieses Gewürz beim Bücherschreiben jetzt ebenso an der Tagesordnung ist, wie der abscheuliche Safran in unseren Küchen. Dabei geht es denn den Schriftstellern wie den Köchinnen; anstatt durch solchen Zusatz die Bücher und Fricassée's zu bessern, geben sie ihnen einen bittern Beigeschmack." [1] Selbst an den berühmtesten Meisterwerken mißfiel ihr die beißende Ironie, der satirische Hohn. „Stets," sagt sie, „ist in verschiedenen Formen der Kampf zwischen dem Geist und der Körperwelt wahrgenommen worden. Cervantes schon hat ihn meisterhaft in seinem Don Quixote und Sancho Pansa verkörpert. Leider hat der Dichter sein Buch, das ihm die Unsterblichkeit eingetragen hat, in der mich sehr wenig ansprechenden Absicht ausgearbeitet, den edeln Spiritualismus in seinem fahrenden Ritter lächerlich zu machen. Sein witziger Scherz parodirt ihn auf's Vollkommenste. Es war aber dem Dichter trotzdem nicht möglich, seinem Muster die erhabene Seite ganz zu nehmen, und ich lese seine Geschichte stets mit Lachen auf den Lippen und Thränen in den Augen."

Deßhalb hütet sich Caballero auch recht wohl in ihren Werken vor dieser bitteren Seite. Sie schwingt sehr oft die Geißel der Satire, aber in der Form ist sie immer freundlich und heiter. Sie erzählt das Lächerliche ebenso unparteiisch als das Edle, um so schlimmer für ersteres, wenn es die Lachmuskeln auf seine Kosten in Bewegung setzt. Immer bleibt die Dichterin der eigentlichen Parodie fern, jener gemeinen Abart der Satire, jener Spottdrossel der Poesie, die nicht das Lachen, sondern den Hohn auf die Lippen drückt, und die weder die Macht der Kritik, noch die Wucht der Satire hat, weil sie ihrer Natur nach

[1] Lagrimas, I. S. 178.

selbst vor dem Schönen keine Ehrfurcht kennt und die Idee im Spotte ertränkt.

Wenn Caballero ihr Land auch liebt, so ist sie doch nicht blind für seine Fehler, und kein vorurtheilsfreier Fremder wird sie der Parteilichkeit beschuldigen können. Ohne das traurige Vorrecht der heutigen Gesellschaft zu besitzen, „die schielend geworden und nur mehr ein Auge für die böse Seite der Dinge hat", lüftet die Dichterin doch manchen Schleier, der tiefe Wunden der spanischen Verhältnisse bedeckte, ja man kann wohl sagen, daß die Mehrzahl ihrer dichterischen Motive wie die Mehrzahl ihrer Heldinnen — Lagrimas, Elia, Dolores, Regla, Gracia u. s. w. — einen tiefen Grundton der Traurigkeit und Wehmuth haben. Aber es ist die Liebe, welche diese Wunden öffnet, um sie zu heilen, und nicht die Verzweiflung, die sie zerreißt. Dann verstand es Caballero ebenfalls, in tief künstlerischer Vollendung dem dunkeln Bild durch einen heiteren Hintergrund mehr Relief und schärfere Markirung zu geben. Nicht der kleinste Theil des Zaubers dieser Romane liegt gerade in dem anscheinenden Widerstreit zwischen Form und Gehalt.

Wir sagen: anscheinenden Widerstreit. Von den Werken Caballero's gilt nämlich, was sie Serafina an eine ihrer Freundinnen schreiben läßt: „Jede Nation, man mag sagen, was man will, hat ihre besondere Weise, zu empfinden, zu denken, zu sprechen und zu schreiben. Diese werden die sprachkundigen Neuerer nicht ändern, und sollten sie darüber auch toll im Kopfe werden. Wundere dich daher nicht, daß ich einen so ernsten Brief, der das Geheimniß meines Lebens enthält, dem größeren Theile nach in scherzhaftem Stile geschrieben habe." [1] Ist das nicht derselbe Grundsatz, den die deutsche Romantik etwas thränenseliger in folgende poetische Formel kleidete:

„Ich kann wohl manchmal singen,
Als ob ich lustig sei,
Doch heimlich Thränen dringen,
Da wird das Herz mir frei"?

Wie aus dem Gesagten erhellt, kannte die Dichterin recht wohl, was sie mit ihren Romanen wollte und wie sie es wollte; sie war sich sowohl ihrer Aufgabe, als der Art der Lösung im Allgemeinen sehr wohl bewußt. Wir kommen jetzt zu Einzelansichten der Dichterin. Was hielt sie von der Poesie?

[1] Ein Sommer in Bornos, S. 60.

„Sie glauben also," fragt in „Ein Sommer in Bornos" Peñareal seine Freundin Serafina, „daß es zwei Poesien gebe?" — „Ich glaube wenigstens," erwiedert diese, „daß wir zwei Quellen von Poesie haben. Die eine bricht aus dem Kopfe hervor und ist theoretisch, die andere fließt aus dem Herzen und ist praktisch." Auf den Wunsch des Freundes erklärt Serafina ihren Gedanken ausführlicher: „Die eine," sagt sie, „schafft, die andere verschönt. Die eine hat eine Tugendleimruthe zum Symbol, die andere ein Prisma. Die erste ist eine schöne Fee, welche Wunder hervorruft, dem Gedanken Flügel gibt und ihn mit dem reichsten Putze der Sprache, der Versification, des Wissens und der Zierlichkeit bekleidet, ihn wie einen Glanzdiamant schleift und durch den Schmelztiegel der guten Kritik gehen läßt. Man erbauet ihr Tempel, man flicht ihr Kränze. Sie ist stolz und verlangt Triumphe [1].

„Die Poesie, welche aus dem Herzen fließt, bedarf keiner akademischen Sprache, keiner wohlgesuchten Worte. Sie ist bescheiden; für sie gibt es nichts Kleines. Es gibt keine so niedrige Hütte, die sie nicht erleuchtet, kein noch so dürres Erdreich, das sie nicht fruchtbar macht, und je demüthiger ich sie anblicke, desto größer und schöner erscheint sie mir. Sie ist meines Erachtens die Stimme unseres Schutzengels, der sich bemüht, uns Alles schön und gut zu machen, indem er uns Sympathien und Wohlwollen gegen irdische Dinge und Liebe und Sehnsucht zu den himmlischen einflößt. Die erste strebt nach Ruhm, die andere nach Zuneigung. Die erste wünscht und vermag nach Unsterblichkeit zu ringen, die andere wünscht, wie das Echo gehört zu sein, vorüberzugehen und nicht gesehen zu werden. Zuweilen sind sie beide vereinigt, pflegen es aber nicht zu bleiben, weil, wenn die erste den Ruhm erlangt, stets der Stolz sie zu begleiten pflegt, der Alles erstickt, was das Herz hervorkeimen läßt.

„Wollen Sie, daß ich Ihnen meinen Gedanken durch ein Beispiel klar mache? Geben Sie in der Welt auf jene in ihren Schriften so zarten, feinen, ästhetischen Dichter und Schriftsteller Acht. Beobachten Sie dieselben in ihrem Privatleben, wo sie sich gemein, lasterhaft, roh und in einem cynischen Materialismus zeigen. Die Poesie ihrer Schriften ist eine erdichtete, aus dem Kopfe gekommene. Sehen Sie dagegen eine Familienmutter, deren Dasein ganz Liebe, ganz Opfer, ganz Selbstvergessenheit ist, und die ihr ganzes Leben, ihre Seele und alle Empfindungen ihres Herzens theilt zwischen dem Gebete zu Gott, den sie anbetet, und der Sorge für ihre Kinder, die sie liebt. Sehen Sie die Schwester der christlichen Liebe, welche bei dem niederträchtigen Kranken wacht, der ihr ganzes edles und reines Wesen anwidert; das junge Mädchen, das Allem in dieser Welt das Lächeln ihrer Mutter und die Billigung ihres Vaters vorzieht, und endlich den Mann, welcher eine böse Leidenschaft des Stolzes, der Rache oder ausgearteter Liebe besiegt und auf den Altären der Pflicht opfert. Das ist die praktische Poesie, die Poesie des Herzens; das

[1] Sie meint die sogen. akademische Poesie, besonders wie sie aus Frankreich nach Spanien kam.

*sind* die, welche die Andern *schildern*. Es gibt," fügte sie lächelnd hinzu, „in der Welt Menschen, welche die Poesie im Allgemeinen für leeres Zeug und die Poeten für Nullen halten, die eine müßige und unnütze Arbeit verrichten, wenn sie Dinge von wenig Sinn an einander reimen, womit sie nur Süßlinge zu begeistern und verständige Leute einzuschläfern verlangen können. Was würden erst jene Verächter der Poesie von meiner Erklärung sagen! Würden sie dieselbe nicht für noch abgeschmackter als die Poesie selbst halten?" [1]

Mag in der That jene Zweitheilung der Poesie in keinem hergebrachten Handbuch der Ästhetik stehen, so ist sie doch ganz richtig und höchst fruchtbar an praktischen Folgerungen. Welcher von beiden Arten Caballero sich zuwandte, ist klar, selbst wenn sie es nicht ausdrücklich sagte. Ihr Streben geht auf poetische Gestaltung der Wirklichkeit, und wie sie Tendenzdichterin wurde aus Liebe zu ihrem Vaterland, so wurde sie *Realistin* aus Liebe zur wahren Kunst. „Alle Dinge in dieser Welt können auf doppelte Weise angesehen werden: einmal mit den kalten Blicken der Vernunft, die Alles blaß und niedrig erscheinen lassen, wie das Licht einer Kerze, und zweitens mit dem warmen, mitfühlenden Blicke des Herzens, der Alles vergoldet und belebt, wie Gottes Sonne. Dieser Blick des Herzens heißt Poesie. Glücklich diejenigen, welche ihn besitzen und ihm in wohltönenden Worten Ausdruck zu geben wissen. Und noch glücklicher diejenigen, die ihn bewahren im praktischen Leben, wo er denen, welche ihn nicht begreifen, für unnütz, ja für schädlich gilt. — Auch er ist eine Gabe des Himmels." [2] Wenn Caballero hier die Dichter glücklich preist, so versteht sie darunter keineswegs die Träumer, sentimentalen Reimer oder schwärmerischen Idealisten. „Ach, wie entstellt doch der Mensch das Glück durch seine stürmischen Leidenschaften, seinen unersättlichen Ehrgeiz und das phantastische, nicht zu verwirklichende *Ideal*, das er sich schafft, und das Balzac mit so viel Recht verdammt, wenn er sagt: ‚Der Cultus des Ideals ist eine unselige menschliche Religion!' Aber die Menschen pflegen ihr Leben in zwei Phasen zu theilen. Die Hälfte verbringen sie damit, daß sie thörichterweise dieses auf Täuschung beruhende Ideal anbeten, das ihnen einen Widerwillen gegen alles wirklich Gute einflößt; die zweite Hälfte aber gehet damit hin, daß sie jenes Ideal gröblich mißachten, ihm alles Andere vorziehen und allein das hochhalten, was materiell und positiv ist." [3] Wenn also die Dichterin Realismus will, so versteht sie

[1] Ein Sommer in Bornos, S. 125 ff. [2] Servil und Liberal, Kap. IV.
[3] Ein Sommer in Bornos, S. 39.

darunter jene goldene Mitte, welche zwischen der phantastisch geträumten, unmöglichen Idealisirung irdischer Verhältnisse und dem materiellen niedrigen Pessimismus liegt, der nur dasjenige seiner Aufmerksamkeit würdig erachtet, was sich essen, fühlen oder zählen läßt. Caballero wollte aus Pflichtgefühl nutzen durch ihre Kunst und darum hütete sie sich vor idealistischer Überschwänglichkeit, dem echten Lebenselement der eigentlichen Romane; sie war aber andererseits durch und durch Künstlerin und konnte deßhalb auch nicht zu dem crassen Materialismus moderner Literatur hinuntersteigen. Da ihre Poesie zu dieser wahren Gattung gehörte, hat es die Dichterin auch vermocht, den Dufthauch der Jugend in den Werken ihres späteren Alters zu bewahren, die an natürlicher Frische und anmuthiger Bewegung ihren ersten Erzählungen nichts nachgeben. „Ich halte," sagt sie, „die Nachtigall für keine gute Dichterin, weil sie nur eine Zeit lang singt; die Poesie aber singt immer und erfüllt das ganze Leben mit Zauberbildern. Welcher Stand, welche Verhältnisse, welches Alter wird es geben können, worin eine schöne Handlung das Herz nicht hinrisse, eine schöne Blume es nicht entzückte — diese beiden großen Poesien der moralischen und materiellen Welt!" [1]

Jene gesunde, ewig junge Poesie lebt bekanntlich am längsten und kräftigsten in dem unverdorbenen Volke. In der Volksdichtung haben sich die herrlichsten neuen Literaturen, die deutsche an der Spitze, wieder jung gebadet; und je reicher der einzelne Dichter die Erzeugnisse seiner Kunst mit den Wassern dieses Jungbrunnens tränkt, um so frischer und lebensfähiger werden sie den Wechselfällen der Zukunft entgegengehen. Auch das hat Caballero nicht nur verstanden, sondern mehr als kaum ein anderer Schriftsteller der Neuzeit in der That ausgeführt. „Man hat gemeint," erklärt sie in der Einleitung zu den Dorfgeschichten, „wir erfänden die Märchen, Sprüche, Verse und Vergleiche, welche wir in unseren Erzählungen aus dem Volksleben einflechten... Man braucht aber nur einen Augenblick stille zu stehen, um die wahre Quelle zu erkennen, aus der sie fließen. Die Cultur besitzt nicht mehr die ursprüngliche Unschuld und Naivetät, sie entbehrt der spontanen und originellen Laune; ihrer geglätteten Sprache fehlt es an Kraft und Kürze — folglich auch an Freiheit im Ausdruck der alten und kräftigen religiösen Gefühle, welche das Volk noch bewahrt, und Alles dieß geben, gut oder schlecht, diese unsere Schilderungen wieder."

[1] Ebendas. S. 46.

In welchem Grade Caballero die Kunst dieser Einflechtung volksthümlicher Redewendungen, Sprüchwörter, Sagen, Legenden u. s. w. sich zu eigen gemacht hat, kann nur ein Einblick in ihre Werke zur Genüge zeigen. Diese sind, wie F. Wolf nachgewiesen, eine wirkliche Fundgrube spanischer Volksdichtung, die um so werthvoller ist, als die mitgetheilten Schätze nicht wie in wissenschaftlichen Sammlungen unorganisch nebeneinander gestellt, sondern lebensfrisch in die Charakterschilderung verwoben sind. Es sind nicht abgebrochene Blüthen, sondern mit den Würzelchen und dem heimathlichen Boden geschickt ausgehobene Pflanzen, die in jeder Umgebung lustig forttreiben und duften. Wir müssen natürlich auf längere Belege verzichten, nur eine Scene der gewöhnlichsten Art erlaube man uns als Probe hierherzusetzen. Wir entnehmen sie der größeren Erzählung ‚Clemencia'. „Vater" Martin hat schon öfter Streit gehabt mit einer unverschämten Bettlerin, der „Tante" Latrana, so daß er trotz seiner unverwüstlichen Mildthätigkeit doch gegen diese Person eine gewisse Abneigung empfindet. Daher machte sich Tia Latrana hinter Martins Schwiegertochter, Clemencia, und hoffte durch ihre Vermittlung zum Ziele, d. h. zu wiederholten Almosen zu kommen.

„Vater," sagte Clemencia eines Morgens zu Martin, „hier ist Tante Latrana, die Sie sprechen will."

„Sag' ihr, ich sei taub," antwortete Don Martin.

„Sie sind es ja aber niemals, wenn die Armen Ihrer bedürfen."

„Nun, für diese Spitzbübin und ihre ganze Sippschaft bin ich es; denn das Holz, woraus die Latranas geschnitten sind, taugt nicht einmal zu Stiefelabsätzen."

„Was haben Ihnen denn die armen Leute gethan?"

„Was sie mir gethan? Ist's vielleicht nichts? Das unverschämte Weib, die viel verlangt und für nichts dankbar ist, die wie der Walfisch Alles verschlingt und von Nichts fett wird, die, wenn man nicht thut, was sie fordert, falsch wird wie ein Basilisk! Wisse, daß diese Tante Waldweibchen, weil ich einen Neffen von ihr, einen Burschen, der nichtswürdiger ist als Geta, nicht von der Conscription loskaufen wollte, mir in's Gesicht Grobheiten gesagt und hinter meinem Rücken mich heruntergemacht hat wie einen Rohrstock. Aber so geht's, sag' hundertmal Ja und einmal Nein, und du hast Nichts gethan."

„Aber, Vater, die arme Frau hat so viel zu tragen . . ."

„Und Du auch, Malvenröschen, nicht wahr? Nun, so laß das Gespenst herein, obgleich ihr Gutes erweisen ebensoviel ist, als einem Esel die Füße waschen."

Clemencia ging und benachrichtigte Tia Latrana, welche, als sie Clemencia kommen sah, sagte: „Endlich kommen Ew. Gnaden; Don Martin hat

nicht daran gedacht, daß Hunger und vergebenes Hoffen den Menschen zur Verzweiflung bringen."

„Nun, was soll's, unersättlicher Schlund?" fragte Don Martin die Tante Latrana, als diese mit einem Jammergesicht eintrat. „Weßhalb steckt Sie sich hinter meine Tochter? Sie braucht keine Binsen zum Schwimmen und keinen andern Beistand, als Ihre Unverschämtheit."

„Señor," erwiederte die Alte, „meine Gevatterin, die Tante Machuca, schickt mich hierher, um Ew. Gnaden zu sagen, daß die arme Frau recht krank ist, ob Ew. Gnaden ihr nicht vielleicht etwas geben wollten für ein Bischen Suppe."

„Bettelt Sie für die Tante Machuca? Das wundert mich nicht. Der Eine für den Andern, Pedro für Juan. Das ist auch so eine saubere Pflanze wie Sie, und ihr Beide seid schlechter als die Perala, die alle Tage schlimmer wurde."

„Herr, Señor, was haben Sie heute für eine böse Zunge! Meine Gevatterin lebt ja strenger als die Fastenzeit."

„Nun, das muß ich sagen! Ei, ja wohl! Das Fleisch für den Teufel, die Knochen für Gott."

„Die Frau, Señor, kann Einen erbauen."

„Wen denn? mich nicht! Das Kreuz hat sie auf der Brust, den Teufel in der Hand. Indessen, das Almosen ist nicht bloß für die Guten; hier ist eine Peseta für die Suppe. Malvenröschen, sag', sie sollen ihr Erbsen und Speck geben; jetzt mache Sie sich mit günstigem Winde davon und komme Sie nicht eher wieder, als bis ich Sie rufe; hört Sie?"

„Ja, Señor, und Gott lohn' es Ihnen." — Tags darauf erschien Tia Latrana wieder mit dem gleichgiltigsten Gesichte.

„Hab' ich Ihr nicht gesagt, Sie solle nicht wieder kommen, als bis ich Sie rufen ließe?" sagte Don Martin ärgerlich.

„Ja, Señor, ja, Señor; aber hören mich Ew. Gnaden nur an. Die Tante Machuca ist schlimmer."

„Dann würde ihr die Suppe schaden."

„Nein, Señor; aber der Doctor hat ihr einen Trank verordnet von Magnesia, und der Jude von Apotheker will ihn nicht hergeben, wenn ich nicht sechs Realen bringe."

„Hier sind sechs Realen; ich gebe sie Ihr unter der Bedingung, daß ich Sie da nicht sehe."

Am folgenden Tage erschien abermals Tante Latrana.

„Wieder etwas!" rief Don Martin aus; „eine wahre Pferdefliege, dieses Weib!"

„Señor," erwiederte die Tia, ohne sich einschüchtern zu lassen, „meine Gevatterin muß die Sacramente haben."

„So gehe Sie zum Pfarrer."

„Aber wir brauchen ein paar Kerzen, den Altar zu schmücken."

„Hier hat Sie für Kerzen und dann packe Sie sich rasch und für immer."

Am folgenden Tage aber sah Don Martin plötzlich wie vom Himmel geregnet die Tante Latrana mit einem Leichenbittergesichte vor sich stehen.

„Tante Latrana, Tante Latrana!“ rief er aus; „Sie will meine Geduld zu Ende bringen, zum Kukuk!“

„Señor,“ sagte Latrana mit kläglicher Stimme, „die Gevatterin ist gestorben!“

„Halleluja! sie ruhe in Frieden. Weßhalb kommt Sie denn jetzt?“

„Señor, eben deßwegen . . . damit Sie die Barmherzigkeit haben, das Begräbniß zu bezahlen.“

„Das auch noch? Nun, das thue ich mit Vergnügen; also gebe Sie mir recht bald Gelegenheit, dasselbe Werk der Barmherzigkeit an Ihr auszuüben. Jetzt also, Tante Barrabas, auf Wiedersehen im Thale Josaphat!“

Eitle Täuschung! Am folgenden Morgen erschien Tante Latrana ganz unvermuthet. „Was ist das?“ rief Don Martin, „Sie hier? Sie ist ja schlimmer als das zweitägige Fieber! Ei, so hol' Sie der . . .“

„Señor Martin, ich komme, weil meine Gevatterin . . .!“

„Was ist's mit der Gevatterin?“ fragte Don Martin außer sich.

„Die arme Frau, Señor . . .“

„Was kommt Sie mit der armen Frau? Ist die denn nicht todt?“

„Ja, Señor, aber . . .“

„Was aber und kein End'! Habe ich nicht ihr Begräbniß bezahlt?“

„Ja, Señor, aber . . .“

„Zum Henker mit Ihrem Aber . . . Schere Sie sich!“

„Ja, Señor, ich gehe schon; die Gevatterin ist nur . . .“

„Was ist Sie? Donnerwetter, Sie macht mich neugierig!“

„Sie ist — wieder aufgelebt.“

Clemencia und Pablo brachen in ein schallendes Gelächter aus, nicht so Don Martin, der wüthend wurde.

„Höre Sie einmal, Sie Ränkemacherin, Sie! Kommt Sie etwa, um für das Osterlamm zur Auferstehungsfeier zu betteln? So? Brauchen die Armen etwa sich nur lustig zu machen über die Reichen, die ihnen Brod geben, ihr Thränentuch und ihre Väter sind? Hat man je eine unverschämtere alte Hexe gesehen? Wäre ich nur so gut auf den Beinen wie früher, ich würfe Sie, den Kopf voran, auf die Straße, und wenn mein Neffe da (Pablo) nicht solch ein Schaf wäre, hätte er es längst gethan.“

Die unverschämte Latrana aber antwortete keck: „Nun ja, Señor, sie ist wieder aufgeweckt, und wer kann dafür? Der Arzt sagt, es sei eine Sinnkufe (Synkope) gewesen; man muß ihr ein Dutzend Blutegel setzen.“

„Ein Dutzend Nattern von anderthalb Ellen Länge!“

„Wenn sie ihr nicht gesetzt werden, so stirbt sie gleich.“

„Ich habe ja ihr Begräbniß bezahlt.“

„Señor, das ist Mangel an christlicher Liebe.“

„Was ist es, Lästerzunge? Mir wirft Sie das vor, während ich Ihr schon im Voraus ihre Bedürfnisse bezahlt habe!“

„Señor, halten Sie mich nicht auf, die Blutegel haben Eile.“

„Eile hat, daß Sie mir aus den Augen geht und ihren unverschämten

Mund hält! Wenn Sie von Kupfer wäre, gäb' es keine bessere Viehschelle in der ganzen Gegend" u. s. w. [1]

Dießmal mußte natürlich Tia Latrana unverrichteter Dinge abziehen, das war dem Onkel Martin nachgerade zu stark.

Wir haben absichtlich als Beispiel diesen lebhaften Dialog zwischen einem Bettelweib und einem Landedeln gewählt, nicht als ob er uns ein Muster der feineren Poesie zu bieten vermöchte, sondern um zu zeigen, wie selbst in den lebhaftesten Wortwechseln Caballero den eigenthümlichen Volkston zu treffen weiß. Wer diese Unterredung aufmerksam durchliest, wird nicht weniger als dreißig Sprüchwörter oder sprüchwörtliche Redensarten entdecken, die auf den ersten Blick sich als der jeweilige natürlichste Ausdruck zu bieten schienen. Auch von ähnlichen Scenen kann man mit Recht behaupten, was die Verfasserin häufig in den Anmerkungen zu den Sprüchen und Anekdoten sagt: „So etwas erfindet man nicht, das will erlebt und beobachtet sein."

Freilich, wer nur Aufregung der Nerven in den Romanen sucht, wird dieses fast einzig dastehende Verdienst der Dichterin nicht zu würdigen im Stande sein; dem denkenden Leser aber, dem Freunde gesunden Kunstgenusses werden diese Erzählungen um so anziehender sein, und er wird gern die wenigen Schlacken vergessen, welche Caballero mit der Ausdauer eines Alterthumsforschers zugleich mit den herrlichsten Goldkörnern aus dem Schutt der Vergessenheit hervorgefördert hat. Es ist ein befremdendes Schauspiel, die Riesenarbeiten der deutschen Grimm u. s. w. auf spanischem Boden durch eine vornehme Dame ausgeführt zu sehen, die nebenbei noch Zeit und Geistesfrische hat, das Ergebniß ihrer Forschungen künstlerisch zu gestalten. Es setzt nicht bloß eine seltene Energie, sondern ein noch selteneres Talent voraus, im Umgang mit dem gewöhnlichen Landvolk die tausend fliegenden Reime, die tiefen Weisheitsregeln der Gasse, die poetischen Legenden und Sagen u. s. w. in der lebhaften Rede aufzufangen und natürlich wiederzugeben, wie Caballero es in ihren „Spanischen Volksliedern" und in ihren Erzählungen gethan hat. „Dazu bedarf es," wie sie selbst gesteht, „eines richtigen Blickes, und um richtig zu sehen, muß man unter Anderen viel beobachtet haben, und deren, welche viel beobachten, was sie nicht angeht und nicht in Beziehung zu ihnen steht, sind Wenige." [2]

---

[1] Clemencia, S. 288 ff.

[2] Einleitung zu „Clemencia", S. XI.

Diese Beobachtungen waren zum größten Theil schon gemacht, als die Dichterin zu schreiben anfing, daher herrscht bereits seit der „Möve" in ihren Werken jener gesunde Volkston, und selbst dort, wo Caballero sich den eigenen Gedanken zu überlassen scheint, hauchen ihre Phantasien „den frischen Duft der Haide", wie jenes spanische Lied sagt, das füglich als Motto der Erzählungen Caballero's dienen könnte:

„Rosmarin und Thymianhauch
Trägst du, Kind, im Kleide. —
Wundert's dich? — Komm' ich doch auch
Eben von der Haide."

So unbestritten und einzig dieses Verdienst der Volksthümlichkeit aber auch sein mag, muß es nichtsdestoweniger auf den ersten Blick ein schweres Bedenken erregen. Schadet die aus dem beständigen Nachbilden der Realität entstehende Objectivität nicht jener subjectiven Originalität, welche uns des Dichters eigenthümliches Denken und Fühlen vermitteln soll? Haben Caballero's Werke jenes persönlich-einheitliche Gepräge, welches die Erzählerin zugleich als Schöpferin erscheinen läßt? In der That, die Frage ist berechtigt, aber wir könnten sie ebenso richtig als kurz mit einer anderen Frage beantworten und sagen: Ist es denn in unserem krankhaft subjectiven Zeitalter nicht originell genug, eine Frau zu sehen, die in zwanzig und mehr Erzählungen sich selbst vollständig vergessen kann, um bloß ihre Helden reden zu lassen? Wäre diese Originalität allein nicht hundert anderen vorzuziehen, die wie Fieberzustände eines Einzelnen ansteckend auf ganze Literaturen wirken? Aber selbst jene echte Originalität, die immer der Stempel des Genie's sein wird, fehlt Caballero keineswegs. Die Dichterin ist überall sie selbst, scharf sich unterscheidend von jedem Anderen und sich selbst gleich bleibend in der langen Reihe ihrer Werke. Freilich worin diese Originalität besteht, ist schwerer zu sagen, als zu fühlen. Wenn Caballero ihren Geschmack, d. h. ihre Eigenthümlichkeit mit dem Aroma des Tausendblumenparfüms vergleicht, das ebendarum seinen besonderen Wohlgeruch hat, weil es jenen der einzelnen Ingredienzen vereinigt, so dürfte dieses Bild noch am besten das eigenste Wesen ihrer Dichtungsart ausdrücken. In der Person Caballero's vermischen sich drei verschiedene Eigenschaften, die sich alle mehr oder minder auch in ihren Werken in harmonischer Durchdringung und gegenseitiger Ergänzung zeigen. Sie ist Frau durch und durch, und verleugnet die weibliche Einfachheit und Anmuth niemals; besonders zeigt sie sich als solche in ihren zahlreich eingestreu-

ten, oft meisterhaften Causerien und treffenden Bemerkungen über Einzelheiten, welche dem Auge des Mannes ganz sicher entgangen wären. Caballero ist zudem Aristokratin von dem Kopf bis zu den Zehen, und da ist es denn originell genug, wenn gerade sie das gewöhnliche Volk zu charakterisiren sucht, wie sie es aus langjähriger Beobachtung und unmittelbarem Verkehr erkannt hat. Tiefer eingreifend in das Talent der Dichterin aber war der dreifache Nationalitätsgeist, der in ihrem Herzen sich gebildet. Deutsch durch den Vater, irisch durch die Mutter, aber durchaus spanisch von Kindheit durch Erziehung, mußte auch ihre Poesie ein seltsames Gemisch dieser drei Nationalitäten aufweisen. Und in der That findet der Zergliederer ihrer herrlichsten Werke mitten in dem witz- und lebensprudelnden Redefluß der Spanierin manche tiefer liegende klare Perle deutscher Gemüthsinnigkeit und deutscher Schwärmerei, nicht selten auch wirft eine leichte Wolke nordischer Wehmuth einen duftigen Schleier über die blühenden, sonnenvergoldeten Gefilde andalusischen Frühlings. „Erinnerungen an Deutschland" — sagt der Herausgeber ihrer Werke —, „die sich bis auf geliebte und vertraute Namen erstrecken, steigen wie Jugendträume in ihr auf, sie fühlt mit deutschem Gemüthe, der Gedanke an den Klang eines deutschen Posthorns erregt in ihr eine Empfindung, die jenseits der deutschen Grenze unverständlich ist." [1]

Zur Probe theilen wir hier drei Stücke mit, die in ihrer verschiedenen Art unverkennbare Spuren nordischer Eigenthümlichkeiten aufweisen, wie sie ähnlich wohl nie bei einem Vollblut-Südländer sich finden dürften. Das erste ist so recht eine schwermüthige Phantasie, die manchem Leser nicht fremd sein möchte. Oder wem wäre jenes schwärmerische Gefühl unbekannt, das z. B. an einem düsteren Herbsttage der windverschlagene, in der Ferne verhallende Klang einer Drehorgel-Melodie bisweilen erweckt? Caballero hat diese Schwärmerei empfunden und läßt darüber eine ihrer Heldinnen zur spanischen Freundin also sprechen:

„Heute machte ein unbedeutender Anlaß einen seltsam tiefen Eindruck auf mich. Ich vernahm plötzlich während der Stille der Siesta die fernen Klänge einer Drehorgel . . . Oft warst du Zeugin von dem Gefühl, das das Anhören dieses Instrumentes in mir erweckte. Nur der Dichter findet das rechte Wort, um solche Geheimnisse der Seele verständlich zu machen. Wie fliegende, bald rosige, bald finstere Wolken durchziehen diese unerklärlichen Eindrücke die Heiterkeit unseres Herzens. Aber es ist gewiß, daß die armen

[1] Möve. Vorwort S. XV.

Klänge jener Orgel stets in mir ein herzliches Mitleid hervorgerufen haben. Kinder der Harmonie, die in einem Bettelkasten als Sklaven ihres Herrn gefangen gehalten werden, sehen sie sich gezwungen, bald gewaltsam hervorzustürzen, bald schwach dahinzuschleichen, bis sie elend zermartert mit matter Klage verhallend hinsterben. In ein Land geschleppt, das ihnen fremd ist, werden diese Melodien, die auf den ersten Schaubühnen der Welt geherrscht und Begeisterung erregt haben, nunmehr durch plumpe Hände in die Vorstädte und auf elende Märkte gezerrt, wo sie ihre reine Stimme unter dem Geschrei derber Worte und grober Schmähreden erheben müssen. Sie erscheinen mir wie Nymphen unter Wilden, welche deren Sprache nicht verstehen und hohe Schönheit nicht würdigen. Ich habe hierin stets eine Musikschändung, eine Entweihung der Kunst gesehen. Daher kommt es, daß die Klänge der wandelnden Drehorgeln für mich so traurig, sehr traurig sind. Bald müssen sie in erlogener Fröhlichkeit sich überstürzen . . . bald matt hinabsinken, wie das in Thränen erstickte Wort. Die Drehorgel ist der Reinigungsort, durch den die armen Melodien hindurchgehen müssen, ehe sie zurückkehren dürfen zu ihrer Heimath — dem Paradiese." [1]

Was man auch gegen diese seltsame Stelle vorbringen mag, eines muß man ihr lassen, sie ist originell und weist auf nordisches Gefühlsleben. An wirklicher Zartheit jedoch steht sie vielleicht der folgenden Schilderung nach:

„. . . Draußen aber schlummerte unter prangendem Himmelsgewölbe eine frische, ruhige, klare Mainacht. Von keinem Windhauch getrübt lag das weite, stille, prächtige Meer; schweigend blickte es zum Himmel empor, als wolle es nun auch fromm werden und von ihm die erhabene Ruhe und stete Beständigkeit erlernen. Und in das ruhige, sinnende Meer schaute sich spiegelnd der Mond, und glanzvoller, strahlender als selbst am Himmel war sein Bild im Zauber der Wasser. Schmeichelnde Wellchen nur ergingen sich heimlich auf dem weichen Sande; sie traten aber so sachte auf und eilten wieder so leise von dannen, als ob sie die großen Wogen nicht wecken wollten, die gar so ruhig waren, als merkten sie wirklich gar nichts von dem Spiele der Kleinen. Das milde Licht des Mondes hatte sich der Natur bemächtigt, wie ein wohlthätiger Schlummer eines geplagten Kranken.

„Nur ein tausendfach vermischtes leises Säuseln unterbrach das Schweigen. Waren es die Nachtgesänge der Blumen, ein Echo aus den Blüthenkelchen der Aloes oder Agaven? Oder waren es Seufzer des Schmetterlings, der sich über die Schwere seiner Flügel beklagte? Nein, es war nur der Athemzug der schlafenden Nacht, lauter so über die Maßen leise Klänge, daß unser grobes Ohr sie nicht zu unterscheiden vermag. Vielleicht auch hallte

[1] Ein Sommer in Bornos, S. 220 f. In dieser und anderen Proben haben wir uns von der gar zu wörtlichen Übersetzung H. Wolfs entfernen zu dürfen geglaubt, um dem deutschen Leser den Geist der Dichtung besser fühlbar zu machen.

bloß das Geräusch des Tages aus der andern Erdhälfte wieder . . . deutlich hörte man nur das Gezirpe der Cicaden, das wie eine knirschende Säge das Schweigen der Nacht durchschnitt. Warum singen diese Schlummerlosen, anstatt zu ruhen? Sind sie Liebende oder Dilettanten? Oder sind sie wie die Säuglinge vielleicht erklärte Feinde des Schweigens? So muß es wohl sein, denn Schweigen und Unschuld, die beiden schönsten Dinge in dieser Welt, haben auch die meisten Feinde." [1]

Liegt über dieser Schilderung nicht der zarte Duft Stifter'scher Novellenpoesie verschmolzen mit dem tiefsten Zauber der Meerbilder Heine's? Aber auch deutsche Phantastik ist der spanischen Dichterin nicht fremd, denn anders darf man wohl jene Betrachtungen nicht nennen, welche Caballero bei Gelegenheit eines ganz prosaischen Zündhölzchens zum Besten gibt. Es ist bekannt, daß Donna Cäcilia keine Freundin der Aufklärung ist, und so kommt sie auch immer und immer wieder, im Scherz und Ernst, auf die Schönheit der alten Zeit zurück, selbst anläßlich der Zündhölzchen.

„Eines der vielen Erleuchtungsmittel unseres Jahrhunderts sind die Streichhölzer. Die Schwefelhölzer, jene blassen und schmächtigen Sultaninnen, die auf ihrem weichen Divan von Zündschwamm dahingestreckt lagen und nur durch die vereinte Anstrengung von Stahl und Stein ein neues Leben erhielten, diese bleichen Vestalinnen des häuslichen Herdes, haben sich die Herrschaft entreißen lassen durch ein Heer pygmäischer, ephemerer, republikanischer Phosphorhölzchen, die mit ihrer bluthrothen Mütze, und Dank ihrem sans façon zu geheimen Gesellschaften eng verbunden, sich überall eingedrängt haben. Wir aber, die wir Höflinge des Unglücks sind, bewahren den entthronten Sultaninnen, mit welchen nach der Kindertradition der Mond [2] das Haus zu versehen hatte, unsere Treue. Aus jener Tradition aber geht hervor, daß die Kinder, welche viel wissen und mit großem Tacte oft die Grammatik verbessern, die Entdeckung gemacht haben, daß das Licht der Schwefelhölzer nicht das rothe Licht der Sonne, sondern das gelbe Licht des Mondes sei. Wir rathen den Gelehrten, über Probleme, die ihnen zu hoch sind, zuweilen Erkundigungen einzuziehen bei den Kindern, denn die Kinder wissen viele Geheimnisse, welche selbst den Weisen unbekannt sind. Wer sagt sie ihnen? Sie selbst verschweigen es. Wir wissen nicht, ist es ein Kind, dem sie im Schlafe zulächeln, ist es ein Vögelein? . . . Sagt's ihnen die Luft, wenn sie vorüberwehend die Kinder küßt? Sagt's ihnen die Blume, mit der sie spielen? Oder liegt in ihrem Blicke etwas Göttliches, das ihre Sehweite bis zum Unbekannten ausdehnt, so lange sie unschuldig bleiben? Genug, die Kinder wissen Dinge, welche Niemand sie lehrt, welche keine mathematische

[1] Das Votivbild, S. 244 ff.

[2] Anspielung auf einen Kinderreim.

Vernunft erklären kann; Dinge, mit denen der Dichter, welcher die schöne Gottesgabe, die gläubige Poesie und die Unschuld des Gemüthes bewahrt hat, gerne sympathisirt, über die aber der materielle Mensch spöttelt und witzelt, denn er will auf der Erde gar keine Blumen, da sie unnütz oder zwecklos sind, er verlangt, daß der ganze Boden gepflügt und nach dem Pflügen besäet werde mit Kartoffeln." [1]

So geistreich und schön manche dieser Phantasien und Betrachtungen auch sein mögen, so wird dem Leser doch ein Bedenken aufgetaucht sein. Sind diese Beiwerke des Romans nicht zu häufig und zu lang, und stören sie nicht den ruhigen Fortgang der Erzählung? Indem wir zum Schlusse noch kurz diese Frage beantworten, kommen wir auf die einzige schwache Seite Caballero'scher Ästhetik. Ja die Dichterin hat nach dem Zugeständniß fast sämmtlicher Kritiker das, was der Franzose les défauts de ses qualités nennt, oder wie sie selbst sich ausdrückt, sie hält gar zu gerne „ihren kleinen Klatsch". In der außerordentlichen Leichtigkeit ihres Plaudertalentes vergißt Caballero sich nur zu sehr, und wo sie eine leichte Anspielung machen sollte, ergeht sie sich in Abhandlungen, und das um so lieber, als sie glaubt, eine Gelegenheit zu finden, ein Wort zu Gunsten ihrer Ideale sagen zu können. Die Dichterin ist sich dessen wohl bewußt, und was für manchen kritischen Schulmeister das Entsetzlichste sein dürfte, sie stellt sogar die Berechtigung solcher Digressionen ganz unverhohlen als Grundsatz auf. So z. B. unterbricht sie die eben mitgetheilte Betrachtung über die Zündhölzchen folgendermaßen:

„Kehren wir zurück zu unserer Erzählung, da man uns ja die Abschweifungen zum Vorwurf macht. Erzählen! erzählen! Gepflügt und Kartoffel gepflanzt! Die Abschweifungen sind überflüssig! Es gibt auch in der Literatur materielle Leute. Abschweifungen!? Das wäre etwas! Die Prosa nimmt ein Ärgerniß daran, die Erzählung empört sich, der Vers schreit: Usurpation! Die Zeit verlangt strenge Rechenschaft, das Interesse hat nichts mit diesen Schmarotzerpflanzen zu thun, und die Aufmerksamkeit erklärt, sie wolle nicht mehr wie ein Einfaltspinsel in die Irre gehen, sondern verlange Eisenbahnen, um Schritt zu halten mit der Zeit."

Man sieht es, die Aufzählung der Gründe gegen die Zulässigkeit der Digressionen ist vollständig, und dennoch gibt die Dichterin sich nicht überwunden, sie behauptet im Gegentheil: „Der Schriftsteller hat ein Recht, so viele Abschweifungen zu machen, als er will, wie der Leser das Recht

[1] Simon Verde, 3. Kap.

hat, sie nicht zu lesen." Sie sucht auch nach Gründen, dieses Recht zu vertheidigen, allein, offen gestanden, will ihr trotz ihres Scharfsinnes und Witzes diese Vertheidigung nicht gelingen, eben weil eine solche schlechthin unmöglich ist. Freilich verschweigt sie auch den eigentlichsten Grund ihrer seltsamen Handlungsweise, die sich durch nichts Anderes als durch die beständige Tendenz der Erzählungen erklären läßt. Caballero will vor Allem belehren, und dazu sind freilich die Abschweifungen anscheinend sehr geeignet — wenn nur auch der Leser nicht von seinem Rechte Gebrauch machte, die Rede überschlüge, um rasch zu sehen, wie die Geschichte weitergeht. Auf diese Weise also kann man immerhin mit der genialen Dichterin noch ruhig verkehren, läuft man dabei auch Gefahr, bisweilen ein Achtel ihres Buches nicht gelesen zu haben. Zudem söhnt nicht selten die Schönheit der Unterbrechung mit ihrer übermäßigen Länge aus, und es ist daher kein Wunder, wenn der spanische Kritiker des „Mensagero" die Dichterin selbst wegen ihrer Abschweifungen vertheidigt. Ohne gerade soweit gehen zu wollen, glauben auch wir jedenfalls, daß dieser ihr Fehler der Fehler eines großen Meisters ist, oder, in ihrer Sprache zu reden: daß Caballero der Nelke gleicht, die bisweilen vor Überfülle des Duftes ihr schönes Köpflein zum Schlummer sinken läßt [1].

(Fortsetzung folgt.)

W. Kreiten S. J.

---

# Die Zeitenmesser der Urgeschichte.

Die Zahlenangaben der heiligen Schrift über das Alter der Erzväter haben von jeher die Aufmerksamkeit aller Derjenigen auf sich gezogen, welche das Alter des Menschengeschlechtes zu ergründen bestrebt waren. Schade nur, daß uns diese Daten im Urtext und den beiden ältesten Übersetzungen in so abweichender Form erhalten sind, daß zur Stunde die Beantwortung der Frage, welche von den drei Versionen, ja ob überhaupt eine von den dreien die ursprüngliche und

[1] Verschwiegenheit im Leben ꝛc., S. 4.

darum einzig richtige sei, ein Ding der Unmöglichkeit ist[1]. Kann darum überhaupt nie und nimmer ein Widerspruch bestehen zwischen Glauben und Wissenschaft, geoffenbarter und natürlicher Wahrheit, so ist ein solcher um so weniger denkbar in unserer Frage, wo in dem Wirrsal sich aufhebender Lesarten das göttliche Orakel — vorläufig wenigstens — verstummt ist. Und doch hört man nicht selten reden von einem unversöhnlichen Zwiespalt zwischen biblischer Chronologie und Profanwissenschaft! Es hat dieß offenbar seinen Grund darin, weil man irrthümlich Berechnungen als biblisch bezeichnet, die sich aus unverbürgten Factoren nicht selten durch willkürliche Combination ergeben; zum guten Theil auch darin, weil man, oft unbewußt, die Lücken des eigenen Wissens durch mitgebrachte Vorurtheile oder haltlose Hypothesen ausfüllt, die man nachher selbst wieder für baare Wissenschaft hält. Glauben und Afterwissen, Wissenschaft und falscher Glaube — ja freilich, da geht es ohne Dissonanzen kaum ab.

Doch, da wären wir ja im besten Zuge, dem Leser das gerade Gegentheil von dem begreiflich zu machen, was wir ihm eigentlich zu sagen gedachten. Wir wollten ihm mittheilen, daß wir uns vorgenommen hatten, uns mit ihm über urgeschichtliche Zeitenmessung zu unterhalten, und nun hätten wir ihn auf's Haar davon überzeugt, daß dieses ein leidlich müßiges Beginnen sei. Indessen, so schlimm steht die Sache nicht. Es ist nun einmal in neuerer und neuester Zeit soviel gesagt und geschrieben worden über ein angeblich ganz erstaunliches Alter unseres Geschlechtes, daß es sich der Mühe wohl verlohnen dürfte, die Grundlagen derartiger Behauptungen zu prüfen. Unser Verständniß mancher Abschnitte des geoffenbarten Textes dürfte sich vertiefen, unsere Ehrfurcht vor demselben sich beleben im Widerscheine seiner makellosen Wahrheit, die keine Angriffe zu trüben vermögen, und selbst unsere Liebe und unser Vertrauen zur wahren Wissenschaft sich steigern. Wie Gestirne ihre Sonne, so sind die Profanwissenschaften die heilige Wissenschaft zu umkreisen bestellt, und während der Unkundige vermeint, es verliere sich irgend ein Stern in endlose Sonnenfernen in die Leere, kehrt er auf ungemessener, harmonischer Bahn zum belebenden Austausch von Licht und Wärme zurück. Ein engherziger Sternenbewohner aber mag zeitweilig glauben, daß die Sonne erloschen sei, weil seine Pupille ohnmächtig ist, ihre Strahlen zu fassen, oder weil er — aus Gesundheits-

[1] Vgl. diese Zeitschrift 1874, VI. S. 164 ff., 358 ff.

rücksichten — auf der Nachtseite seines Heimathsternes sich seine Hütte gebaut hat.

Ja, die Wissenschaft hat in der Frage nach dem Alter des Menschengeschlechtes mitzusprechen. Ihr obliegt die Erforschung der Spuren, welche der Mensch auf seinem Gang durch die Jahrtausende hinter sich zurückgelassen hat, und diese Erforschung führt sie zu einer wenigstens annähernden Schätzung seines Alters. Eine zweifache Spur seiner Anwesenheit läßt der Mensch hienieden zurück: die Überreste des eigenen Körpers und die Werke seiner Hände. Aus vorgefundenen menschlichen Knochenresten Schlüsse auf Alter, Rasse u. s. w. zu versuchen, ist Sache der Anthropologie. Die Werke, welche die Spur des Menschen bezeichnen, sind zweifacher Art: sie sind entweder Urkunden mündlicher oder schriftlicher Überlieferung, oder aber Wohn- und Grabstätten, Waffen und Geräthe aller Art, Merkzeichen seiner Thätigkeit an den verschiedensten Naturgegenständen. Jene erforscht die Geschichte (im engeren Sinne), diese die Archäologie. Die Überreste des Menschen und seiner Werke finden sich aber auf, öfter noch in dem Erdboden, und darum fällt häufig, bei Feststellung des Alters solcher Überreste, auch das Urtheil derjenigen Wissenszweige in die Wagschale, welchen die Erforschung der Erdkruste obliegt. Jene Überreste treten mehrfach als gleichalterig mit den Bodenschichten auf, in denen sie sich vorfinden, mit den Thier- und Pflanzenresten, denen sie untermengt erscheinen; es müssen dann in der Altersfrage auch die Geologie und die Paläontologie vernommen werden. Und so wandeln denn die fünf hehren Schwestern, des Alters Reife auf ewig jugendlicher Stirne, über die Gefilde der Vorzeit dahin, allenthalben die vergessenen Überreste aufsammelnd, nicht um sie in todten Archiven und Museen chaotisch zu häufen, sondern um ihnen Leben einzuhauchen und Worte zu entlocken, sie zu einem lebendigen, redenden Heiligthume der Vergangenheit zusammenzufügen, der Gegenwart und der Zukunft zum Frommen, dem Ewigen, Allwaltenden zum Preise. Wir laden den Leser freundlich ein, ihnen auf ihrem Gange zu folgen. In dieser ersten Abhandlung wollen wir es versuchen, in ganz allgemeinen Zügen festzustellen, in wieweit jede einzelne der genannten Wissenschaften zur Bestimmung des Alters unseres Geschlechtes und namentlich zur Ermittlung urzeitlicher Epochen mitzuwirken im Stande ist. Eine eingehendere Erörterung der wissenschaftlichen Ergebnisse bleibt den nachfolgenden Aufsätzen vorbehalten.

Die Geschichte beansprucht für die von ihr verbürgten Thatsachen einen längeren Zeitraum als derjenige ist, welcher auf Grund der Zahlenangaben des hebräischen Textes für die nachsündfluthliche Zeit gemeiniglich angenommen wird. Jedoch sind ihre Ansprüche, wenn auch mehrfach solider begründet, vergleichsweise doch viel bescheidener als diejenigen, welche von den verwandten Wissenschaften erhoben werden. — Indem ferner die Geschichte auch die ältesten Culturvölker, bereits zu Anbeginn der historischen Zeit, auf einer nicht unbedeutenden Stufe intellectueller, socialer und industrieller Entwicklung antrifft, welche sie als das Endresultat eines von einem Zustande ursprünglicher Rohheit ausgegangenen allmählichen Fortschrittes zu betrachten beliebt, sieht sie sich mitunter veranlaßt, noch vor Anfang der historischen Zeit eine Epoche „mythischer Entwicklung" anzusetzen.

Die Anthropologie sucht aus dem Studium aufgefundener vorzeitlicher Menschengebeine Aufschlüsse über ethnische und Rassen-Beziehungen ihrer einstigen Träger zu gewinnen. Da nun allerorten Individuen von abweichender Körper- oder Schädelbildung vorkommen, zudem jederzeit Individuen ausländischer Abkunft in Sklaverei oder auf Reisen in ganz fremder Umgebung den Tod finden konnten, so ersieht man leicht, daß hier vereinzelte Funde in keiner Weise zu allgemeinen Schlüssen berechtigen. Nur wenn auf engerem Raume sich eine Anzahl verwandter Skelette oder Skelettheile findet, läßt sich auf den ethnischen Charakter der vormaligen Bewohner schließen. Leider ist nun aber gerade für die ältesten Zeiten das bis jetzt erbrachte Material so spärlich, daß hier die Anthropologie über schwanke Muthmaßungen noch nicht hinausgekommen ist. Überläßt sie sich dann gar ihren Vermuthungen über den Verlauf der Abstammung der Rassen, begibt sie sich im Schlepptau des Darwinismus auf Auskundschaftung der Descendenz des Menschen vom Thiere, dann öffnen sich ihr stets weitere Horizonte, welche freilich für den prüfenden Leser nur zu bald in eitle Fata Morgana zerfließen.

Soll die Geologie über das Alter menschlicher Überreste, welche aus einer ihrer Schichten zu Tage gefördert wurden, sich aussprechen, so muß vor Allem die Jungfräulichkeit der Fundstätte, d. i. die Thatsache constatirt sein, daß jene Überreste um eben die Zeit, als die Schichte sich bildete, in dieselbe aufgenommen wurden, und nicht später. Es kann ein Leichnam in eine bereits gebildete Schichte eingesenkt werden und ebenso können Dinge durch Erderschütterungen, Wassersgewalt u. dgl. m.

in eine Bodenlage gerathen, der sie ursprünglich fremd waren: jeglicher Schluß aus dem Alter der Schichte auf das Alter dieser Dinge beruhte dann natürlich auf einer irrthümlichen Voraussetzung und wäre ein Fehlschluß. — Ist aber einmal jene Bedingung constatirt, dann allerdings finden alle Schlüsse, welche die Geologie hinsichtlich des Alters der Schichte festzustellen vermag, auch auf die in derselben geborgenen Gegenstände ihre Anwendung. Die Altersbestimmung einer Schichte kann eine zweifache sein, eine absolute und eine relative. Eine relative Altersbestimmung gibt uns die Geologie, so oft sie nachweist, daß eine Schichte B jünger ist als eine andere Schichte A, älter als eine dritte C, mag hiebei auch unbestimmt bleiben, ob die Ablagerung der Schichte B in Jahren, Jahrhunderten oder Jahrtausenden vor sich ging. Wäre einmal auch dieses Letztere ermittelt, dann wäre zugleich das absolute Alter der Schichte gegeben. Auch dieses zu berechnen, hat die Geologie mehrfach versucht; sie war bemüht, Normen zu gewinnen zur Bemessung der Zeiträume, welche die Bildung gewisser Torfmoore, Flußablagerungen u. s. w. erfordert haben mag. Wir werden Gelegenheit haben, diese Berechnungen, sowie die denselben zu Grunde liegenden Voraussetzungen zu prüfen.

Dagegen unterliegt keinem Zweifel, daß da, wo eine Störung der ursprünglichen Schichtenfolge ausgeschlossen oder jedenfalls der Verlauf der Störung festgestellt ist, die Geologie über das relative Alter der Schichten uns zuverlässige Aufschlüsse zu geben im Stande ist. Sie vermag dieses nicht nur hinsichtlich der an einem und demselben Orte über einander, sondern ebensowohl hinsichtlich der an verschiedenen Orten neben einander liegenden Schichten. Die von ihr behauptete Gleichalterigkeit wird indessen jederzeit bloß eine ungefähre sein und hiemit ist denn auch die Grenze der relativen geologischen Altersbestimmung gesteckt, sie findet nur auf größere Schichtencomplexe ihre Anwendung. Die Geologie ist sicherlich berechtigt, die Gleichalterigkeit zweier, selbst durch weite Zwischenräume örtlich getrennter postpliocener Schichtencomplexe auszusprechen. Aber dürfte sie nun etwa auch jeden dieser beiden Complexe in drei horizontal auf einander folgende, gleiche Theile a, b, c und α, β, γ zerlegen und sagen: Da die Postpliocene eine bestimmte Epoche der allgemeinen Erdentwicklung ist, derselben somit auf den verschiedenen Punkten der Erde Gleichzeitigkeit zukömmt, darum kömmt auch unseren Unterabtheilungen derselben eine entsprechende Gleichzeitigkeit zu, darum müssen a und α, b und β, c und γ gleichen Alters

sein? — Ein solcher Schluß beruhete auf arger Täuschung. Allerdings kann die Geologie die ungefähre Gleichzeitigkeit größerer Schichtencomplexe, ganzer Formationen, auch auf entfernten Punkten der Erde, feststellen: sie darf z. B. die gleichzeitige Bildung der postpliocenen europäischen und amerikanischen Schichten behaupten. Ebenso vermag sie, unter Voraussetzung regelmäßiger Ablagerungsverhältnisse, das relative Alter der verschiedenen Lagen einer und derselben Schichte zu bestimmen. Sie kann z. B. eine postpliocene Schichte A von oben nach unten in drei gleiche Theile a, b, c zerlegen und sagen, daß a jünger als b und dieses wieder jünger als c sei. Aber nicht kann sie, nach dem augenblicklichen Stande der Wissenschaft wenigstens, den Beweis erbringen, daß diese drei Theile gleichzeitig entstanden sind mit den entsprechenden Theilen einer anderen, ebenfalls postpliocenen Schichte B; daß a gleichen Alters ist mit $\alpha$, b mit $\beta$, c mit $\gamma$. Weil eben die Gleichzeitigkeit, welche die Geologie feststellt, überhaupt nur eine *ungefähre* ist, darum darf der Geologe den Beweis der Gleichzeitigkeit nicht allzuweit in's Einzelne fortführen wollen. Eine ungefähre Gleichalterigkeit der Schichten A und B kann sehr wohl bestehen, wenn auch a und $\alpha$, b und $\beta$, c und $\gamma$ sich nicht decken.

In der Altersbestimmung der Schichten kommt der Geologie die *Paläontologie* zu Hilfe. Man ist in der That mit der Behauptung im Rechte, daß die Geschichte der Erde, wie uns die Geologie dieselbe vermittelt, an Dynastien von Thieren geknüpft ist. Für die chronologische Reihenfolge der Formationen sind in erster Linie die sogen. *Leitfossilien* maßgebend, d. h. jene Versteinerungen, welche bestimmten Schichten in verschiedenen Gegenden zugleich gemeinsam und eigenthümlich sind, so daß sie weder in älteren, noch auch in jüngeren Ablagerungen vorkommen. Man ist bei Feststellung der Leitfossilien in folgender Weise verfahren. Man verglich die einzelnen Schichten an solchen Orten, wo die Ablagerung sich als eine durchaus regelmäßige darstellte, jede Störung der ursprünglichen Schichtenfolge ausgeschlossen war und somit die unteren Schichten als die älteren, die oberen als die jüngeren angesehen werden mußten. Bald ergab sich hier, daß in den unteren Schichten stets bestimmte Fossilien vorkamen, welche nicht in die oberen Schichten hinaufreichten, und in diesen solche, die weder in den tiefer noch in den höher liegenden Schichten zu finden waren. Als man einmal solche Beobachtungen an vielen Orten mit regelmäßigem Schichtenbau gemacht hatte, zog man den Schluß, daß gewisse Verstei-

nerungen den Schichten eines gewissen Alters eigenthümlich seien, und bestimmte darnach nun auch das Alter solcher Schichten, deren regelmäßige Aufeinanderfolge gestört worden war. Aus dem Gesagten ersieht der Leser bereits, wie zwar da, wo bestimmte Thierspecies schon als Leitfossilien festgestellt sind, die chronologische Einreihung neuer Schichten, auch abgesehen von deren Lage, einzig nach Maßgabe der Leitfossilien erfolgen kann, wie jedoch die Feststellung von Leitfossilien selbst keineswegs unabhängig ist von der regelmäßigen Schichtenlage.

Natürlich ist die paläontologische Altersbestimmung eine ungefähre, gerade wie die geologische. Die Paläontologie im Bunde mit der Geologie bezeichnet diejenigen als postpliocene Schichten, welche durch das Vorkommen des Mammuth, des wolligen Nashorns, des Höhlenbären, des Renthiers und anderer Thiere gekennzeichnet sind; sie behauptet demgemäß von ihnen eine gewisse Gleichzeitigkeit. Sie mag auch für zwei von einander weit entfernte Punkte, etwa für Sibirien und Westfrankreich, den Nachweis erbringen, daß auf beiden die Postpliocene mit einem massenhaften Auftreten der Mammuthe ihren Anfang nahm. Wollte sie nun aber zu der ferneren Behauptung schreiten, dieses Vorherrschen des Mammuth sei ein gleichzeitiges gewesen in Sibirien und in Frankreich, so wäre ein solcher Schluß durchaus ungerechtfertigt: die ungefähre Gleichzeitigkeit der Postpliocene hier und dort verträgt es ganz wohl, daß dort der Anfang derselben um Vieles früher eintrat als hier. Ganz augenfällig wird die Unrichtigkeit jenes Schlusses, wenn man die heutzutage wohl vorherrschende Annahme von den Schöpfungscentren in Betracht zieht, der zufolge sich die verschiedenen Arten des Thier- und Pflanzenreiches von gewissen Ausstrahlungspunkten aus bis an die Grenzen ihres gegenwärtigen Verbreitungsgebietes ausgedehnt haben; eine solche Verbreitung konnte nur schrittweise und in längeren Zeiträumen vor sich gehen.

Die Altersbestimmungen, welche uns — abgesehen von streng historischen Momenten, als da sind Inschriften — die Archäologie bietet, sind gleichfalls nur ungefährer Natur, und dieses zwar um so mehr, je niedriger die Culturstufe ist, welcher sie ihr Material entnimmt. Die Erzeugnisse einer fortgeschrittenen, allseitigen, verfeinerten Cultur, z. B. der altägyptischen, unterscheiden sich scharf von den Producten jeder andern fremdländischen Cultur, und ein bewanderter Archäologe wird kaum fehlgehen in der Bestimmung nicht bloß des allgemeinen Culturgebietes, sondern sogar der Culturepoche, welcher er innerhalb des einen Cultur-

gebietes seine Funde zuzuweisen hat; er wird ganz gut ein Bauwerk aus der Zeit des alten Reiches von einem solchen aus der Ptolemäerzeit, einen griechischen von einem assyrischen Helm zu unterscheiden wissen. Auch wo, wie in den sogen. prähistorischen Funden, jeder unmittelbar historische Anhaltspunkt fehlt, vermag er gewisse Culturgebiete zu unterscheiden. Eine auffallende Übereinstimmung in der Form und namentlich auch in den Verzierungen von Waffen und Geräthen, in der Art der Bestattung, der Anlage von Wohnungen und Befestigungen wird mitunter den Schluß nahe legen, daß mehrere Fundstätten von einem und dem nämlichen Volke, oder doch zwar von verschiedenen, aber einer einheitlichen Cultureinwirkung ausgesetzten Völkern stammen, und deßhalb annähernd dem gleichen Zeitraume zuzuweisen sind. Wir sagen: eine auffallende Übereinstimmung, denn eine Übereinstimmung bloß in den rohesten Formen von Waffen und Werkzeugen hat nichts Auffallendes, aber auch keine Beweiskraft. Die primitivste Gestalt des, ohne Hilfe der Drehscheibe, mit der bloßen Hand geformten Topfes war natürlich an sehr vielen Orten die gleiche. Daß man Stoß- und Schußwaffen mit einer Spitze versah, ist ebenso selbstverständlich, wie daß man Schneidewerkzeugen eine Schneide zu geben bemüht war. Auch auf die Verzierung seiner Geräthschaften durch wenige kunstlose Linien, ja durch rohe Darstellungen der ihn umgebenden Gegenstände konnte der Mensch auf verschiedenen Punkten der Erde selbständig verfallen. Einfältig wäre es, aus der Gemeinsamkeit solcher Formen und Eigenthümlichkeiten irgend welche Schlüsse auf wechselseitige Cultureinflüsse der verschiedenen Zweige der Menschheit herleiten zu wollen. Wir werden weiter unten Veranlassung nehmen, einige derartige Fehlschlüsse etwas eingehender zu prüfen.

Weil nun die prähistorische Archäologie ihr Material aus solchen Bodenschichten erhebt, deren Alter Geologie und Paläontologie zu schätzen versucht haben, weil unter diesem Material sich Manches findet, was zugleich vor das Forum der Anthropologie gehört, darum sehen wir in der Frage nach dem Alter des Menschengeschlechtes Archäologie, Anthropologie, Paläontologie und Geologie auf's Engste verbunden, ihre archäologisch-naturwissenschaftlichen Ansprüche den historisch-biblischen gegenüberstellen; und weil in dieser Frage die rein archäologischen Erwägungen in der Regel auch die unbestimmtesten und aus den verbündeten Wissenschaften, die selbst wieder auf der Geologie fußen, zu ergänzen sind, darum fällt das Hauptgewicht der ganzen archäologisch-naturwissenschaftlichen Erörterung auf die Geologie zurück.

Wir dürfen indessen bei dieser ganz allgemeinen Skizzirung der Stellung, welche die genannten Wissenschaften zur Frage nach dem Alter des Menschengeschlechtes nehmen, nicht stehen bleiben, sondern müssen weiter noch die wichtigsten Epochen, welche sie einzeln oder vereinigt auf dem Felde der Urgeschichte abgesteckt haben, auf ihren wissenschaftlichen Werth prüfen. Wir machen mit der allgemeinsten Eintheilung den Anfang.

## I. Stein, Bronze, Eisen.

„Hände mit Steinen bewehrt und waldentsprossenen Knütteln,
Nägel und Zähne dazu, das waren die ältesten Waffen.
Nachmals ward erprobt die Kraft von Eisen und Bronze;
Doch war Bronze zuerst in Brauch, erst später das Eisen," —

so sang bereits Lucretius[1], und was vor Alters der römische Dichter gesungen, das hat Klio's jüngste Tochter, die urgeschichtliche (prähistorische) Archäologie, in leuchtender Schrift über dem Portale ihres Heiligthums eingetragen: Steinzeit, Bronzezeit, Eisenzeit.

Unter Steinzeit versteht man denjenigen Zeitraum in der Geschichte eines Volkes, während dessen dasselbe, völlig unbekannt mit den Metallen, seine Waffen und Werkzeuge aus Holz, Horn, Bein und vornehmlich aus Stein verfertigte. Ihr steht die Metallzeit gegenüber, welche selbst wieder in eine Bronze- und eine Eisenzeit zerfallen kann.

Einzelne Gelehrte haben zwischen Bronze- und Steinzeit noch eine Kupferzeit einschieben wollen, der man schließlich wohl gar noch ein Zinnalter anreihen müßte; die Menschen, meinten sie, mußten erst durch längeren Gebrauch mit diesen beiden Metallen vertraut sein, ehe sie auf den Gedanken verfielen, sie zur Bronze zu vermischen. Wie sich die Dinge in dem Lande oder in den Ländern zugetragen, wo zuerst die Bronze in Anwendung kam, ist schwer zu sagen, die Annahme einer Kupferzeit jedoch dürfte in ihrer Allgemeinheit heutzutage vollständig aufgegeben sein. Sicher läßt sich für Europa eine solche nicht nachweisen, indem die äußerst seltenen Kupferfunde, wie etwa derjenige einer Kupfersäge auf Santorin und analoger Gegenstände in Ungarn, sehr wohl in dem zufälligen Mangel des zur Herstellung der Bronze nothwendigen Zinnes ihre Erklärung finden. Selbst J. Lubbock[2], welcher

[1] De rerum natura, lib. V. v. 1282.

[2] Die vorgeschichtliche Zeit, aus dem Englischen übersetzt, Jena 1874, I. S. 54.

der Ansicht ist, „daß man vor den bronzenen Waffen und Werkzeugen nothwendig sowohl kupferne als auch zinnerne gebraucht haben muß", gibt zu, daß „man bis jetzt von diesem letztgenannten Metalle in Europa kein einziges Stück gefunden und auch ein kupfernes fast nie antreffe"; er will von einer Kupferzeit für Europa nichts wissen. Anders verhält es sich freilich mit der neuen Welt, in welcher zur Zeit der Entdeckung Eisen und Zinn noch völlig unbekannt, Kupfer dagegen vielfach in Gebrauch war.

Wir können uns demgemäß auf die drei erstgenannten Epochen beschränken und suchen uns, um deren chronologische Bedeutung besser zu ermessen, folgende drei Fragen zu beantworten:

1. Sind die verschiedenen Völker gleichzeitig durch Stein-, Bronze- und Eisenzeit hindurchgegangen, so daß diesen drei Epochen eine allgemein chronologische Bedeutung zukäme, etwa wie den Benennungen Alterthum, Mittelalter, Neuzeit?

2. Sind alle Völker durch diese drei Stufen hindurchgegangen?

3. Waren diese Stufen jederzeit von einander streng geschieden, oder gingen sie wohl auch allmählich in einander über?

Hinsichtlich der ersten Frage wird gegenwärtig allgemein anerkannt, daß der Verlauf der Stein-, Bronze- und Eisenzeit nicht aller Orten ein gleichzeitiger war. Es ergibt sich das im Grunde bereits aus dem, was wir soeben mit Lubbock von der vorgeblichen Kupferzeit sagten. Jene Benennungen bedeuten nicht drei Weltepochen, welche überall auf Erden gleichzeitig und gleichmäßig sich ablösten, sondern eben so viele Culturstufen, welche verschiedene Völker zu verschiedener Zeit erreichten. Die westlichen Äthiopier im Heere des Xerxes hatten Pfeile, deren Schäfte aus Rohr und deren Spitzen aus Stein gemacht waren [1]; nach Pausanias [2] versahen die Sarmaten und nach Tacitus [3] die Finnen aus Abgang jeglichen Metalls ihre Pfeile mit Spitzen aus Bein, und das zu einer Zeit, wo die Völker ringsumher längst in das Eisenalter eingetreten waren. Um die Zeit der Entdeckung der neuen Welt war noch kein Volk Amerika's über das Kupferalter, welches dort die Stelle des Bronzealters vertrat, hinausgekommen. Noch vor etwa hundert Jahren bedienten sich die Lappen beinerner und vordem steinerner Pfeilspitzen [4].

---

[1] Her. VII. 69. [2] Attic. 21. [3] Germ. 46.

[4] Sven Nilsson, Das Steinalter oder die Ureinwohner des scandinavischen Nordens, aus dem Schwedischen übersetzt, Hamburg 1868, S. 142.

Ja die Polynesier kannten zu Anfang dieses Jahrhunderts keine andern als hölzerne und steinerne Waffen, während die Eskimos jetzt noch sich im Steinalter befinden.

Aber nicht nur treten jene Culturepochen bei den verschiedenen Völkern nicht gleichzeitig ein: es läßt sich auch nicht erweisen, daß jegliches Volk alle diese Culturstufen und in der gleichen Reihenfolge durchlaufen hat. Ob wohl aller Orten eine Steinzeit die Morgenröthe der Cultur bezeichnet hat? Nicht einmal das wagen wir zu bejahen, so zuversichtlich es vielerseits behauptet wird und so sehr die in allen erforschten Gegenden zu Tage geförderten Steinfunde darauf hinzuweisen scheinen. Sind doch der bisher gründlich erforschten Gegenden so wenige, und gehören gerade diejenigen, welche die muthmaßliche Wiege unseres Geschlechtes waren, zu den mindest erforschten. Auch aus der Erwähnung Tubalkains als „eines Hämmerers jeglichen Schneidewerkzeuges in Erz und Eisen“ [1] läßt sich ein ursprüngliches Steinalter für die urgeschichtlichen Stämme der Sethiten und Kainiten nicht ableiten; Tubalkain steht nicht da als Erfinder der Metallurgie, sondern bestenfalls als erster Waffenschmied. Die heilige Schrift will uns hier keine Geschichte der Erfindungen geben, sondern nur diejenigen Momente betonen, welche den Untergang des auserwählten Sethitenvolkes herbeiführten. — Der bei mehreren Völkern constatirte Gebrauch von Steinmessern zur Beschneidung und zu Opferacten mag zunächst allerdings eine Erinnerung an die Thatsache enthalten, daß derartige Messer ursprünglich zu liturgischen Zwecken verwendet wurden, nöthigt jedoch keineswegs zur Annahme eines ursprünglichen Steinalters. Ihre Bevorzugung bei liturgischen Handlungen mochten die Steinmesser gar wohl dem Umstande verdanken, nicht daß sie die einzigen waren, über die man verfügte, sondern daß sie überall, selbst in metallarmen Gegenden, zu haben waren. Dieser Grund zugleich mit jener Bevorzugung mochte nachmals in dem Maße zurücktreten, als die Verbreitung des Metalls auf dem Handelswege eine allgemeinere wurde.

Ob ferner alle Völker vor dem Eisen die Bronze gekannt haben? — „Die Neger von Mittel- und Südafrika,“ schreibt F. Lenormant [2], „haben beispielsweise nie die Bronze gekannt und verarbeiten auch zum großen Theil gar kein Kupfer. Dafür fabriciren sie Eisenwaaren in

[1] Gen. 4, 22. Vgl. diese Zeitschrift 1876, X. S. 323 ff.

[2] Die Anfänge der Cultur, aus dem Französ. übersetzt, Jena 1875, I. S. 57.

einem desto größeren Maßstabe, und zwar wenden sie dabei Processe an, die ihnen keineswegs von außen her mitgetheilt sind. Sie sind also von selbst auf die Bearbeitung des Eisens gekommen und sind so, den Gebrauch von Steingeräthen aufgebend, zur technischen Verwerthung dieses Metalls übergegangen." Hier hätten wir demnach eine ganze Rasse, welcher das Bronzealter abzugehen scheint.

Auch ist zu beachten, daß bei manchen Völkern zeitweilig durch Ungunst äußerer Verhältnisse ein Rückschritt in der Entwicklung eintrat, der sie auf eine bereits überwundene Culturstufe zurückdrängte. So sind die Polynesier eine Abzweigung der malayischen Rasse, welche nur wenige Jahrhunderte vor Christo von derselben ausschied und demnach mit der Bearbeitung der Metalle wohl vertraut sein mußte. Aber die Inselgruppen des stillen Oceans, welche sie zuerst bevölkerten, lieferten keine Metalle, und so ging im Verlaufe weniger Generationen das Geheimniß der Metallurgie verloren und Holz und Stein wurden wieder das einzige Material für Waffen und Werkzeuge [1]. Deßgleichen verlernten auf den canarischen Inseln die den Vandalen entstammten Guanchen den Gebrauch des Eisens und der Schiffe [2], die Finnen dagegen in ihrer nordischen Heimath die Herstellung der Bronze. „Bei den Finnen handelt eine der ersten Mythen von der Entstehung des Feuers; für die Entstehung des Kupfers haben sie keine. Ihre poetische Sage erwähnt bei den Vorfahren nur das Eisen und das Gold; aber der Umstand, daß sich die metallurgischen Sagen fast ausschließlich um das Eisen drehen, ist nicht als ein von allem Anfang an gegebenes Factum anzusehen; dieß war vielmehr erst eine Folge der Beschaffenheit des Landes, in welches sie schließlich zurückgedrängt wurden, hier hatten sie Eisen in Überfluß, fanden aber nicht Gelegenheit, die alte Kunstfertigkeit in der Bearbeitung des Kupfers und der Bronze durch Übung zu erhalten, wie dieß von ihren Nachbarn, den verwandten Livländern, treu geschehen ist." [3]

Stein-, Bronze- und Eisenzeit sind ferner in der Regel keineswegs als streng von einander geschiedene Epochen zu betrachten. Schon die Bibel zeigt uns Tubalkain als einen Hämmerer zugleich von Eisen und von Erz; hier fallen demnach Bronze- und Eisenzeit zusammen. Ingleichen konnten Völker, welche die Me-

[1] Vgl. A. de Quatrefages, Les Polynésiens et leurs migrations, Paris 1866.
[2] Ausland 1876, S. 260.
[3] F. Lenormant, a. a. O. S. 76.

tallurgie nicht selbst erfanden, sondern von auswärts erlernten, sehr wohl gleichzeitig mit beiden Metallen bekannt werden. Und so fehlt es nicht an Archäologen, welche selbst für Mitteleuropa die Annahme eines getrennten Bronze- und Eisenalters bezweifeln und nur mehr von Steinzeit und Metallzeit hören mögen.

Wohl nirgendwo hat bei einem und demselben Volke der Gebrauch von Steinwerkzeugen mit dem Aufkommen der Bronze, derjenige von Bronzegegenständen mit dem Auftreten des Eisens ein jähes Ende genommen. So wenig die Erfindung der Dampfschiffe die Segelschiffe und die Ausbeutung der Steinkohle das Brennholz und die Holzkohle vollständig zu verdrängen vermochte, ebenso wenig verschwinden die Werkzeuge aus Stein und Bein mit Einführung des Metalles. Der Übergang ist vielmehr ein allmählicher und im Alterthum kaum jemals ein vollständiger gewesen. Lange blieb das Metall ein Luxusartikel, welcher nur den Vornehmeren zugänglich war, indessen gewöhnliche Leute mit den althergebrachten, roheren, aber auch wohlfeileren Geräthen vorlieb nehmen mußten. Zuerst ward das Metall nur zu Waffen, dann auch zu Werkzeugen, endlich sogar zu Schmucksachen verwandt. Es ergibt sich dieses im Grunde aus der Natur der Sache selbst, aber auch an sicheren historischen Belegen fehlt es nicht.

In dem ausgemauerten Raume unter den beiden kolossalen Flügelstieren, welche den Eingang des assyrischen Palastes zu Khorsabad schmückten, fand sich eine Menge kleiner Gegenstände zusammengehäuft; neben sorgfältigst geschnittenen Edelsteinen mit phönicischer Inschrift lagen hier zwei Steinmesser, sowie zahlreiche Muscheln und Steinchen, durchlöchert und bestimmt, an Schnüren zu Halsbändern zusammengefaßt zu werden. Diese rohen Gegenstände würden einer Fundstätte aus der sogenannten Steinzeit alle Ehre machen, und doch fanden sie sich hier in jenem Behälter geborgen, auf dessen einzelnen Bausteinen der Name König Sargons eingestempelt war. Die Israeliten bedienten sich bei der Beschneidung steinerner Messer, wie auch die Ägypter bei der Einbalsamirung der Leichen. Steinwerkzeuge sind häufig in den ägyptischen Gräbern und treten im Bereiche der Ruinenfelder mehrfach massenhaft zu Tage. Nach den Abbildungen zu schließen, waren steinerne Pfeilspitzen im alten Ägypten jederzeit, namentlich für die Jagd, im Gebrauche [1].

---

[1] F. Chabas, Études sur l'antiquité historique, d'après les sources égyptiennes et les monuments réputés préhistoriques. 2me éd. Paris 1873, p. 382 etc.

Ganz besonders lehrreich ist ein Fund, welchen Herr Passalacqua im alten Theben machte. Hier entdeckte er, verschlossen durch eine noch unberührte Ziegelsteinmauer, den Eingang eines in den Felsen gehauenen Grabgewölbes. In übereinanderlaufenden Lagen, die eine an der anderen, fanden sich hier die Mumien hingestreckt. In einer Entfernung von 16—17 m. vom Eingange war die Reihe durch riesige, von der Decke losgerissene Felsstücke unterbrochen, jenseits welcher die Begräbnißstätte von Räubern, die durch einen entfernteren Ausgang eingedrungen waren, ausgeplündert worden war. Interessant waren die Funde, welche der vordere Theil des Gewölbes ergab. Hier lag neben einem mumificirten Maler seine Palette, neben einem Schreiber sein Schreibzeug, neben einem Feldmesser die Meßschnur, neben einem Hüter der Schlüssel, neben einem Fischer ein Netz, neben einem Landmanne eine Egge aus Holz, und neben einem Jägersmann ein Bogen aus Holz sammt zwölf Pfeilen, deren Schaft aus Rohr und deren Spitze aus Stein war [1]. Also bis in die Zeit der Ptolemäer herauf blieb im hochcivilisirten Ägypten der Gebrauch von Werkzeugen und Waffen aus Stein etwas Gewöhnliches! — Erwähnt seien schließlich noch die merovingischen Gräber von Caranda, in welchen sich nach Millescamp zahlreiche rohgearbeitete Steingeräthe vorfanden [2].

Aus diesen Thatsachen, die sich ohne Mühe um ein Bedeutendes vermehren ließen, ergibt sich für den Archäologen eine wichtige praktische Folgerung: *vereinzelte Funde von Stein- oder Erzsachen spotten in der Regel jeder chronologischen Bestimmung*; sie können ebensowohl dem Zeitalter, für welches derartige Gegenstände charakteristisch sind, als auch einem folgenden Zeitalter angehören.

Ja es kommen Fälle vor, *wo ganze archäologische Stationen, welche den Charakter einer früheren Culturepoche tragen, dennoch einer späteren zugesprochen werden müssen.* Einen ganz auffallenden Beleg für diese anscheinend paradoxe Behauptung liefert uns der englische Naturforscher J. Keast Lord, welcher vor ungefähr einem Jahrzehnt eine vom Khedive in die Sinai-Halbinsel entsandte Expedition begleitete [3]. Dieser Gelehrte besuchte zu Wady-Magharah

[1] Chabas, l. c. p. 388 etc.

[2] Congrès international d'anthropologie et d'archéologie préhistorique. Compte rendu de la 7e session, Stockholm 1874, p. 656 ss.

[3] Mitgetheilt bei Chabas, p. 348 etc.

seit unvordenklicher Zeit verlassene Türkisminen; nur die Hyäne hatte hier in jüngerer Zeit wenig beruhigende Spuren ihrer Anwesenheit hinterlassen. Nachdem er und seine Begleiter durch zwei niedrige Gänge gekrochen, gelangten sie in eine tiefer gelegene Kammer von etwa 7 m. Länge, 5 m. Breite und 3 m. Höhe; sie befanden sich an der äußersten Grenze, bis zu welcher vor Alters die Bergleute vorgedrungen waren. Der Fels bestand aus einem grobkörnigen, leicht zerreiblichen Sandstein von schmutziggelber Färbung mit jenen dunkleren Flecken, welche die Anwesenheit des Türkises bekunden. Aus den Fugen des Gesteines glitzerten dem Besucher die kostbaren Krystalle entgegen. Schutt in der Höhe von 1 m., das Product absichtlicher Zerbröckelung des Sandsteins, bedeckte den Boden. In diesem Schutte fand sich eine erhebliche Anzahl von Meißeln aus Feuerstein, Hämmern aus Granit und Dolomit; dazu Klöppel aus Akazienholz und zahlreiche Schalen einer eßbaren Muschelart, spatha chaziana, welche heute noch im Nil vorkommt. Überall an den Wänden zeigte das Gestein kleine, unregelmäßige Sprengflächen, offenbar von den Werkzeugen herrührend, mit deren Hilfe die Bergleute die Spalten desselben erweitert hatten. Indem Keast Lord dasselbe mit den aufgefundenen Steinmeißeln bearbeitete, brachte er durchaus gleichartige Sprengflächen hervor. Die Schneide dieser Meißel war durch anhaltenden Gebrauch abgestumpft; eine große Anzahl ganz unbrauchbar gewordener Werkzeuge fand sich außerhalb der Grube über einem jähen Abhange zerstreut. Die Arbeit war in folgender Weise vor sich gegangen: Zuerst erweiterte man mittelst des Meißels, auf welchen man mit dem hölzernen Klöppel schlug, die vorhandenen Spalten, so daß eine größere Gesteinsmasse an den Seiten freigelegt wurde und nun mit den Steinhämmern vollständig losgeschlagen werden konnte. Mit eben diesen Hämmern zerschlug man dieselbe alsdann in so kleine Theile, daß alle in ihr verborgenen Krystalle bloßgelegt wurden; schließlich wurde der Schutt sorgfältig durchsucht und die Türkise eingesammelt.

Unweit des Bergwerkes fand sich auf einem von Natur fast unzugänglichen, durch eine Brustwehr aus unbehauenen Steinen geschützten Felsenplateau die ehemalige Niederlassung der Bergleute. Alles dieses trägt, so ausgeprägt man es nur wünschen mag, die charakteristischen Kennzeichen einer Station der sogen. Steinzeit an sich: Geräthe aus Stein und Holz und keine Spur von Metall, Thonscherben, eine durchaus primitive Bauart; Schmuckgegenstände von der gröbsten Sorte, wie

durchbohrte Muscheln, die man an einer Schnur zu reihen und um den Hals zu tragen pflegte; Schalen eßbarer Muscheln, wie sie den Pfahldörfern und Kjökkenmöddings eigenthümlich sind — und doch!

Es steht ganz unbestreitbar fest, daß alles das nichts weniger als prähistorisch ist. Zahlreiche in den Felsen eingehauene hieroglyphische Inschriften berichten uns, daß die lebhafteste Ausbeutung dieses Bergwerkes mehr als dritthalb Jahrtausende hinter uns, in die Zeit der 12. ägyptischen Dynastie fällt, daß diese Ausbeutung nachweislich im 12. Jahrhundert v. Chr., vielleicht auch noch viel länger fortgesetzt wurde; die Funde weisen aber jedenfalls in die Zeit der jüngsten Ausbeutung zurück. Wären die Inschriften nicht, dann hätte zweifelsohne die vorgeschichtliche Archäologie zu Wady-Magharah eine neue, natürlich in urvordenkliches Alterthum zurückreichende Station der Steinzeit verzeichnet.

In Ägypten selbst hat man Örtlichkeiten gefunden, an welchen die Steinabfälle, die minder gelungenen oder verbrauchten und darum weggeworfenen Exemplare so massenhaft vorkommen, daß man jene Orte nicht mit Unrecht als Fabrikationsstätten von Steinwerkzeugen bezeichnet hat. Einige Gelehrte haben geglaubt, in diesen Steinstücken keine Proben menschlichen Kunstfleißes, sondern bloße Spiele der Natur und des Zufalls erblicken zu dürfen; andere haben sich dieselben zu einer ägyptischen Steinzeit ausgebaut, für welche sie eine hübsche Summe von Jahrhunderten vor dem Beginne der ersten historischen Dynastie in Anspruch nehmen. Die Wahrheit dürfte in der Mitte liegen. Daß im alten Ägypten zu irgend welcher Zeit Steingeräthe stark im Gebrauche waren, beweisen die angeführten Funde; daß ein solcher Gebrauch faktisch in der historischen Epoche statthatte, beweisen sowohl die nämlichen Funde, als auch Monumente und classische Zeugnisse; nach dem gegenwärtigen Stand der Frage dürfen wir uns demnach mit dem Schlusse begnügen, daß *während der historischen Epoche* der Gebrauch von Steingeräthen in Ägypten, zumal bei den niederen Volksklassen, ein viel ausgedehnterer war, als bisher vermuthet wurde. Die Annahme einer prähistorischen Steinzeit ist hier vorderhand noch verfrüht. Die Ägypter waren, soviel wir wissen, von den frühesten Zeiten sowohl mit dem Eisen wie mit der Bronze bekannt; aber es fiel ihnen nicht ein, diese dermalen kostbaren Metalle den Frohnarbeitern, die sie in die Bergwerke entsandten, in die Hände zu legen; deßgleichen waren die arbeitenden Klassen meist nicht bemittelt genug, um so kostspielige Werkzeuge zu beschaffen.

Wenn wir hier länger bei der Frage nach der vorgeblichen ägyptischen Steinzeit verweilten, so geschah dieß nicht im Entferntesten, als wären wir des Sinnes, über die ganze urgeschichtliche Archäologie den Stab zu brechen, behüte Gott! — Nur darauf glaubten wir den Leser, gleich Eingangs der folgenden Erörterungen, aufmerksam machen zu müssen, wie viel Vorsicht man bei derartigen Untersuchungen zu gebrauchen hat und wie sehr man sich der Gefahr des Irrthums aussetzt, wenn man auf vereinzelte Funde, selbst größeren Umfanges, allgemeine Schlüsse über das Vorhandensein und den Verlauf einer niedrigeren Culturstufe in diesem oder jenem Lande aufbaut. Hier kann nur eine Reihe zusammenhängender Beobachtungen zu irgendwie zuverlässigen Schlußfolgerungen berechtigen.

Und wie steht es nun mit der Reichhaltigkeit des uns gebotenen Materials? Finden wir auch eine solche Menge der verschiedensten Detailbeobachtungen aufgehäuft, daß uns, wie den Wanderer auf ragendem Alpengrat, Schwindel ergreifen möchte bei dem Versuche, auch nur einen annähernden Überblick zu gewinnen, so ist doch immerhin dasjenige, was bisher geschehen ist, im Vergleiche zu demjenigen, was noch zu leisten wäre, äußerst spärlich und unzusammenhängend. „Diese Lückenhaftigkeit," schreibt Dr. F. Ratzel [1], „ist eine unvermeidliche Eigenschaft der vorgeschichtlichen Überlieferung, und über sie können weder die fast alltäglich von da oder dort einlaufenden Berichte über neuentdeckte Reste, noch die Constructionen, die aus denselben schon ein lückenloses Bild zusammenzuziehen suchen, irgendwie täuschen. In jeder Theorie, die wir aufstellen, schon in der Eintheilung in die drei mehrfach genannten Entwicklungsstufen, müssen wir uns dieser Lückenhaftigkeit und Zufälligkeit bewußt bleiben. . . . Es ist kein Verdacht, sondern Gewißheit, daß die Bilder, welche wir uns von derselben machen, die größte Ähnlichkeit mit einem reconstruirten Mosaik besitzen, aus welchem kaum von tausend Steinen einer dem ursprünglichen Werke, alle anderen der durch Vergleichung und Schluß wohl oder übel geleiteten Phantasie des Nachbilders angehören." — Ganz im gleichen Sinne spricht sich A. Arcelin in seiner die bisherigen Resultate zusammenfassenden Abhandlung aus: „Ungeachtet der großen Menge der seit zwanzig Jahren gesammelten Thatsachen und Beobachtungen müssen wir," sagt er, „aner-

[1] Die Vorgeschichte des europäischen Menschen, München 1874, S. 39 f. (XI. Bd. von: Die Naturkräfte.)

kennen, daß die Forschungen über die ältesten Spuren des Menschen in den verschiedenen Ländern der bewohnten Erde noch nicht über ihre Anfänge hinausgekommen sind. Der Augenblick zur Aufstellung allgemein- und endgiltiger Folgerungen ist noch nicht gekommen. Doch ist es jetzt schon keine Verwegenheit mehr, eine Gruppirung der bereits bekannten Thatsachen im Rahmen provisorischer Eintheilungen zu versuchen. Jegliche Beobachtungswissenschaft geht in solcher Weise voran; erst nach wiederholtem Umhertappen bringt sie endlich ein Gebäude zu Stande." [1]

Die urgeschichtlichen Aufstellungen, welche zur Stunde mit einiger Sicherheit gemacht werden können, sind vorerst ausschließlich localer Natur. Man darf von urzeitlichen Zuständen Belgiens, Südwestfrankreichs u. dgl. m. reden; wollte man aber die hier gewonnenen Ergebnisse auch nur auf ganz Mitteleuropa ausdehnen, so hätte man eine Zurückweisung zu gewärtigen, wie sie mehrfach schon übereifrigen transrhenanen Archäologen seitens der bedächtigeren deutschen Forscher zu Theil ward: „Wir haben derlei in unserem Lande nicht gefunden."

Wie nun läßt sich auf engerem Gebiete die zeitliche Aufeinanderfolge verschiedener Culturstufen nachweisen? Selbstverständlich nehmen wir an, daß den Funden keinerlei im engern Sinne geschichtliche Merkmale anhaften, welche dieselben zu irgend einer historischen Culturepoche in Beziehung bringen. Hier ist dann wieder das geologische Moment entscheidend. Finde ich etwa, daß die zu tiefst in der Fundschichte begrabenen Gegenstände ausschließlich aus Stein und Bein, höher liegende aus Metall gefertigt sind, so darf ich schließen, daß hier auf die Entwicklungsstufe der Steinzeit diejenige der Metallzeit gefolgt sei. Und zwar werde ich, falls die Gegenstände der letzteren Art jäh und unvermittelt diejenigen der ersteren ablösen, annehmen dürfen, daß hier ein metallkundiges Volk an die Stelle eines weniger entwickelten Stammes getreten sei, weil ja ein und dasselbe Volk nicht unvermittelt von einer niedrigeren zu einer höheren Culturstufe übergeht. Ich werde, wo Metallgegenstände nur in langsam steigendem Verhältnisse die roheren Producte ersetzen, vermuthen dürfen, daß hier die ursprüngliche Bevölkerung allmählich zu der höheren Culturstufe vorgerückt oder in einem fortgeschritteneren Culturvolke aufgegangen sei. Die Wahrnehmung

[1] A. Arcelin in der Revue des questions scientifiques, 1. année, Bruxelles 1877, p. 399.

endlich, daß an verschiedenen, nicht allzu entfernten Fundstätten die gleichen Culturstufen in gleicher Reihenfolge und in auffallender archäologischer Übereinstimmung einander ablösen, wird mich zu weiteren Schlüssen über die vormalige Ausbreitung jener Cultur oder jenes Culturvolkes veranlassen.

(Fortsetzung folgt.)

Fr. v. Hummelauer S. J.

---

# Die Früchte des Freiwilligkeitssystems bei den protestantischen Secten Nordamerika's [1].

Die puritanischen Geistlichen der alten Schule fühlten es anfänglich tief, als der Geist der neuen Bundesverfassung auch in Neu-England eindrang, sie der gesetzlich sichergestellten Pfarrsteuern beraubte und dem Voluntary principle, dem Glaubenseifer und dem Edelmuth ihrer respectiven Heerde preisgab. „Es war der düsterste Tag, den ich je erlebte," schreibt der Rev. Dr. Lyman Beecher von dem Tage, welcher in Connecticut den letzten Rest von Staatsreligion hinwegspülte (es war 1818); „der Schaden, welcher der Sache Christi zugefügt worden, erschien uns unersetzlich." Gegen das Geschehene war indeß nicht mehr anzukämpfen, und als praktische Amerikaner versuchten die betrübten Pastoren dem unabänderlichen neuen Stand der Dinge eine erträgliche, wenn möglich sogar eine tröstliche Seite abzugewinnen. Diese glaubten sie denn auch im Verlauf der Zeit in einem neuen Aufschwung ihres Einflusses und religiöser Gesinnung zu finden. „Für einige Tage," fährt der ebenerwähnte Doctor fort, „litt ich Unaussprechliches und wofür? Für das Beste, was den Kirchen hätte zu Theil werden können. Die Kirchen wurden von aller Abhängigkeit von Staatsunterstützung befreit. Sie wurden ganz auf ihre eigenen Hilfsquellen und auf Gott angewiesen. Man sagt, die Prediger hätten hiedurch ihren Einfluß eingebüßt; aber Thatsache ist, daß sie daran gewonnen haben. Durch ihre freien An-

[1] Vgl. die Aufsätze „Kirche und Staat in Nordamerika" in dieser Zeitschrift 1877, XIII. S. 42 ff., 139 ff., 328 ff. und 505 ff.

strengungen, Gesellschaften, Missionen und Erweckungen üben sie einen tieferen Einfluß aus, als sie je durch Schleppen und Schuhschnallen, hohe Galahüte und Stöcke mit goldenen Knöpfen hätten erlangen können."

In dem Vergleiche zwischen „Jetzt" und „Ehemals" nahm das „Jetzt" ein um so freundlicheres Ansehen an, je mehr man sich daran gewöhnte, je mehr die Prediger der Vorzeit ausstarben und je mehr die heranwachsende jüngere Klerisei an dem regen Leben der Erweckungen und Lagerversammlungen und an den beständigen Agitationen und Finanzoperationen des neuen Systems Gefallen fand. Der Unterschied selbst wurde immer weniger empfunden und man lächelte darüber, ihn anfänglich für so bedeutend gehalten zu haben und darob in Entsetzen und Trauer gerathen zu sein [1].

Über die greifbarste nachtheilige Folge des Systems, die zunehmende Zersplitterung der Secten und den daraus emporwuchernden Unglauben, wußte man sich durch die höchst einfache Illusion hinwegzusetzen, daß man anfing, die Interessen der eigenen Secte von denjenigen des Christenthums zu unterscheiden, diese letztern zu betonen und alle Denominationen (die Katholiken wie auch jene Secten abgerechnet, welche die Grundlage des Christenthums in Abrede stellen) als eine große Geisteskirche zu betrachten. So gewann man am „Christenthum", was man an der Secte verlor. Man sah Wachsthum und Fortschritt im eigenen Verfall. Das neue Reich Christi gewann an Ausdehnung und Herrlichkeit, je mehr man von dessen Glaubensinhalt opferte. Indem jede Secte das Kirchenvermögen, die Missionsgelder, die Sitzplätze und Communicantenlisten der anderen in ihr Hauptbuch schrieb, gelangte man zu Statistiken, welche durch ihre glänzenden Summen über jeden eigenen Verlust zu trösten im Stande waren. So erklärt es sich, wie der deutsch-amerikanische Theologe Ph. Schaff zu der Ansicht gelangte, man könne „dem Freiwilligkeitssystem eine imposante Großartigkeit in seinem bisherigen Wirken unmöglich abstreiten" [2]. Diese „imposante Großartigkeit" müssen wir nothwendig etwas näher untersuchen, um über das Freiwilligkeitssystem zu einem richtigen Urtheil zu gelangen. Wir dürfen uns dabei aber nicht mit den großen Zahlen begnügen, wir müssen unsern Blick auch auf die religiösen und socialen Früchte werfen, welche jene Zahlen zur Darstellung bringen sollen. Zunächst also:

---

[1] New-York Tribune, Evangelical Alliance, p. 22, 13. Oct. 1873.

[2] Herzogs Realencyklopädie, Art. „Nordamerika".

1. Die imposanten Zahlen. Das Großartigste, was Schaff selbst an den Wirkungen des Freiwilligkeitssystems zu finden weiß, sind jene großen statistischen Zahlen, welche auf den ersten Blick wirklich den Eindruck blühender religiöser Zustände hervorzurufen im Stande sind. Aber wer weiß nicht, daß Nordamerika nun einmal das classische Land des Humbugs ist, daß sich auch dem Humbug Barnums eine gewisse Großartigkeit nicht absprechen läßt, und daß große Zahlen, wie Zahlen überhaupt, einen relativen Werth besitzen und besonders auf dem Gebiete immaterieller, religiöser Dinge nur einen sehr relativen, annähernden, unvollkommenen Maßstab abgeben können? Wer wollte es versuchen, die Intelligenz eines Staatsmannes nach Atomgewichten zu bestimmen? Wer will die sittliche Kraft einer Kirche nach ihren Kirchenfabriken, Kirchensteuern und Einkünften berechnen? Etwas sagen jene Zahlen indeß doch immerhin und wir wollen ihnen die Bedeutung nicht abstreiten, die sie wirklich haben.

„Nach dem Censusbericht von 1850 gab es in den Vereinigten Staaten 38,183 kirchliche Gebäude zu einem Werth von ungefähr 87,446,371 Dollars und mit Sitzen für 14,270,139 Personen, also für mehr als die Hälfte der Bevölkerung, welche damals sich auf 23,191,876 Seelen belief. Dasselbe Document schätzt die Zahl der Geistlichen auf 26,842, wobei die sog. Laical Preachers oder Laienprediger, deren es allein unter den Methodisten 8500 gibt, nicht mitgezählt sind."

Vervollständigen wir diese Angaben zunächst bis herab auf unsere Tage. Sämmtliche Denominationen der Vereinigten Staaten hatten im Jahre [1]:

| | Kirchen | mit Sitzplätzen | Doll. kirchl. Eigenthum | Gesammtbevölkerung. |
|---|---|---|---|---|
| 1850 | 38,061 | 14,234,825 | 87,328,801 | 23,191,876 |
| 1860 | 54,009 | 19,128,751 | 171,397,932 | 31,443,321 |
| 1870 | 63,082 | 21,665,062 | 354,483,581 | 38,535,153 |

Ziehen wir die Posten ab, welche in diesen Ziffern die katholische Kirche ausfüllt [2], so bleiben für die akatholischen Denominationen:

---

[1] New-York Observer Year-Book 1873, p. 160.

[2] Die katholische Kirche allein hatte nach derselben Quelle, welche sehr niedrig greift (wenigstens für die Katholiken):

| | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 1850 | 1222 | Kirchen | mit | 667,863 | Sitzplätzen | und | 9,256,758 | Doll. Eigenthum. |
| 1860 | 2550 | „ | „ | 1,404,437 | „ | „ | 26,774,119 | „ „ |
| 1870 | 3806 | „ | „ | 1,990,514 | „ | „ | 60,985,566 | „ „ |

| | Kirchen | mit Sitzplätzen u. | Doll. Eigenthum |
|---|---|---|---|
| 1850 . . . . . | 36,839 | 13,566,962 | 78,072,043 |
| 1860 . . . . . | 51,459 | 17,724,314 | 144,623,813 |
| 1870 . . . . . | 59,276 | 19,674,548 | 293,498,015 |

Man sieht, die katholische Kirche bringt schon ein ordentliches Loch in die großartigen protestantischen Zahlen. Dazu sind Kirchen noch keine volle Kirchen, Sitzbänke noch keine Christen, und Religion und Sittlichkeit lassen sich nicht nach Dollars berechnen, zumal nicht in einem Lande, wo eine gewisse Sonntags-Respectabilität auch von halb und ganz Ungläubigen innegehalten wird und ein gutbezahlter Kirchensitz bei den Reichen durchweg als eine Forderung des Anstandes und des guten Tones gilt, während tausend gläubige, aber arme Katholiken sich weder durch Sitzbänke, noch durch große Dollarsummen in den Censuslisten bemerkbar machen können.

Um den Werth jener „großartigen" Zahlen noch etwas näher zu beleuchten, sei beispielsweise die Denomination der Presbyterianer hervorgehoben, welche in den Angaben für 1870 durch folgende Ziffern repräsentirt ist. Es hatten in diesem Jahre

| | Kirchen mit Sitzplätzen u. | Doll. Kirchenvermögen. |
|---|---|---|
| die regulären Presbyterianer | 5683 2,198,900 | 47,828,732 |
| „ andern „ | 1388 499,344 | 5,436,524 |

Über diesen Theil des Protestantismus berichten nun die Glasgow Christian News (eine protestantische Zeitung) vom 9. December 1876 wie folgt: „Es gibt in Amerika 1074 vacante presbyterianische Kirchen, und 1799 haben ‚ständige Supplenten', so daß auf etwas mehr als 5000 Kirchen im Ganzen fast 3000 (also über die Hälfte) ohne Hirten sind." Hiezu fügt ein anderes Blatt die Notiz: „Von einer andern Seite vernehmen wir, daß in jüngster Zeit zahlreiche Prediger in Folge finanzieller Schwierigkeiten resignirten. Noch schlimmer steht es mit den Zahlen in den presbyterianischen Statistiken. Fast ein Drittel der presbyterianischen Kirchen in den Vereinigten Staaten konnten in den Communicantenlisten des vorigen Jahres nicht eine einzige Zunahme berichten. Aus einer Stadt von Maine schreibt uns ein Freund, daß die Prediger überhaupt nicht sehr geachtet sind, daß viele Leute in dem Gotteshaus die Zeitung lesen u. s. w." [1]

Also von 5000 Kirchen fast 3000 ohne Pastore, also von zwei

[1] Bombay Examiner, 6. Jan. 1877.

Millionen Kirchstühlen wohl eine Million ohne Kirchgänger. Auf den besetzten Kirchstühlen liest man die Zeitung und trotz 47,828,732 Dollars Kirchengut sehen sich zahlreiche Prediger gezwungen, um des lieben Lebens willen zu resigniren. Wie schrumpfen da die Tausende und die Millionen zusammen! Und so ist es nicht nur mit den Presbyterianern.

Der Wahrheitsfreund von Cincinnati vom 20. December 1876 gibt nach der New-Yorker „Sun" folgende Bekenntnisse aus einer Methodistenprediger-Versammlung, welche im December 1876 in New-York stattfand. Rev. Dr. Curry, einer der hervorragendsten Prediger, brach in die Klage aus: „Werden wir am Schiffbruch ankommen? Viele unserer Kirchen stehen verlassen; das alte Volk stirbt hinweg, und das junge Volk geht anderswohin. Wir befinden uns in einer schrecklichen Krisis und wegen Geldmangels im Todeskampfe. Die schrecklichen Ausgaben des Kirchenunterhalts liegen auf dem Methodismus wie ein Alpdrücken. Wo ich schlafe, in dem obern Theil der Stadt, gibt es sechs unserer Kirchen innerhalb einem Umkreis von zehn Minuten. Jede hat weniger als 100 Mitglieder und alle sind schlimm verschuldet. Dieß ist ein ernster und höchst erschrecklicher Zustand." Daß der Reverend bei diesen Klagen nicht an unbegründeter Schwarzseherei litt, dafür bürgt eine officielle Liste, welche die New-York Tribune mittheilt. Nach dieser waren in der Stadt New-York 56 Kirchen seit dem Jahre 1869 mit einer Gesammtschuldenlast von 2,367,886 Dollars belastet (Kirchen mit weniger als 6000 Dollars wurden dabei nicht mitgezählt). An dieser Schuldenlast sind die Presbyterianer mit 706,000 Dollars, die Reformirten mit 644,000, die Episkopalen mit 453,000, die Baptisten mit 212,000, die Methodisten mit 79,000, die Lutheraner mit 44,886 Dollars betheiligt. So im Jahre 1877.

Ähnlich wie sein Amtsbruder Dr. Curry sprach sich bei der erwähnten Versammlung der Reverend Dr. Kettel aus. „Es gibt keine Lebenskraft mehr," jammerte er, „keinen Einfluß des Methodismus mehr, wie vor 25 Jahren." „Alle Prediger," bemerkt die Sun hiezu, „sprechen, als ob sie sich vorbereiteten zum Besuche des Leichenbegängnisses des religiösen Glaubens, der unter dem Namen Methodismus einst so lebenskräftig und aggressiv wirkte. Erstaunlich, sagen wir abermals, ist eine solche Sprache von solcher Seite her."

Erstaunlich! dürfen auch wir sagen. Denn der Methodismus gerade hat den Löwenantheil an den imposanten, großartigen Zahlen des Freiwilligkeitssystems. Von den 59,276 Kirchen im Jahre 1870

waren fast die Hälfte, 21,337, methodistisch; von den 21 Millionen Sitzplätze occupirten die Methodisten $6^1/_2$ Millionen, von den 354 Millionen Dollars Kirchengut besaßen sie 69 Millionen. Wenn von sechs Kirchen in der bevölkertsten Stadt der Union keine einzige 100 Mitglieder zählt, wie viele von den 21 Millionen Kirchstühlen müssen dann leerstehen? Und wie müssen die 354 Millionen Dollars taxirt oder angelegt sein, wenn sich der Methodismus wegen Geldmangels im Todeskampfe befindet?

Einer ähnlichen Correctur bedürfen die Zahlen, welche als Jahresausgaben der protestantischen Secten für innere und äußere Mission, theologische Institute ꝛc. angegeben werden. So sollen die fünf leitenden Secten im Jahre 1872 für diese Zwecke folgende Summen aufgebracht haben:

| | | |
|---|---|---|
| Baptisten . . . . . | 3,391,276 Dollars | |
| Congregationalisten . . | 4,000,000 „ | (arrondirte Summe) |
| Episkopale . . . . . | 6,304,608 „ | |
| Methodisten . . . . | 17,427,186 „ | |
| Presbyterianer . . . | 11,070,325 „ | |

„Die Baptisten-Missionsgesellschaft hat," nach J. P. Thompson [1], „1873 einen Fond von 500,000 Dollars aufgebracht, dessen Interessen als zinsfreie Darlehen als Beihilfe zum Kirchenbau in neuen Landestheilen gegeben werden. Aus diesem Fond haben jetzt 111 Kirchen in 24 verschiedenen Staaten Kirchenbaudarlehen." Nach dem Baptist Year-Book 1875 bezog die American Baptist Missionary Union im vorausgehenden Jahr an gewöhnlichen Beiträgen 165,313 Dollars, an Dankgaben 20,000 Dollars, an Legaten 28,754 Dollars, im Ganzen 214,312 Dollars [2], der Frauen-Missions-Verein 37,945 Dollars [3]. Was geschieht mit diesen Summen? Bei der inländischen Mission sind zahlreiche Prediger mit Weib und Kindern zu erhalten, alte Kirchen im Stand zu halten, neue zu bauen, Schulden zu tilgen, Schulen zu errichten — und wie sattsam bekannt, liegt es im Charakter aller protestantischen Missionen nicht so sehr, Bekehrungen zum Glauben zu machen, als die katholische Glaubensverbreitung zu hindern. In der auswärtigen Mission nimmt die Geldverschwendung einen noch viel weltlicheren Charakter an. Ungeheure Summen gehen, namentlich bei den Methodisten, in dem

[1] Kirche und Staat in den Vereinigten Staaten von Amerika. Berlin, Simion, 1873, S. 97.

[2] A. a. O. S. 7. [3] A. a. O. S. 26.

Bemühen auf, das längst christliche Europa mit „Erweckungen" zu beunruhigen, in Asien, Afrika und Amerika den „Romanismus", nicht das Heidenthum, zu bekämpfen, zu heirathen[1], Predigerskinder zu ernähren und gleich dem ewigen Juden in der ganzen Welt herumzureisen. Wir können für den religiösen Werth dieser „Missionsbeiträge und Kapitalien" getrost auf Marshal's classische Schilderung verweisen.

Wenden wir uns nun von der unsichern Freiwilligkeits-Arithmetik nach Kirchen, Sitzplätzen und Kirchenfonds, von den 40 Millionen Dollars, welche die protestantischen Secten Amerika's zusammen im Jahre 1872 für religiöse Zwecke verwendet haben sollen, zu der eigentlich religiösen und praktischen Seite des Systems, seiner Beziehung zum christlichen Glauben und dessen wirklichem Wachsthum.

2. Die religiösen Früchte. Hat der christliche Glaube sich unter der Herrschaft des Freiwilligkeitssystems im Volke erhalten, gefestigt, zugenommen, ausgebreitet, innerlich und äußerlich entfaltet? Das ist hier die große Frage. Steckt hinter den imposanten Zahlen Wachsthum und Lebenskraft? Das ist der brennende Punkt, von dem die Güte eines kirchenpolitischen Systems für die Kirche, für das Christenthum selbst bedingt ist. Herr J. P. Thompson macht hierüber einige nicht unerhebliche Geständnisse[2].

„Die Vortheile dieses Systems," sagt er, „liegen darin, daß es das Interesse der Mitglieder an ihrer Kirche erhöht und diese zu einer Familieneinrichtung macht[3]. Familien, die stets in dieselbe Kirche gehen und in demselben Kirchstuhl zusammensitzen, betrachten die Kirche als ihr Heim und die Kinder werden groß mit der Anhänglichkeit an das Gotteshaus. Die Nachtheile liegen darin, daß dieß System zur Ausschließung der Armen führt[4], und nicht allein der ganz Armen, sondern

---

[1] Nach Mittheilung eines New-Yorker Blattes (aus dem officiellen Bericht eines methodistischen Missionsvereins) wollte jüngst ein Missionär in China nach Amerika zurück, um zu heirathen, und verlangte 1500 Dollars Reisegeld. Man fand es jedoch praktischer, ihm 700 Dollars Reisegeld auszuwerfen, damit die Braut zu ihm reisen könnte. Das übrige Reisegeld sollte dann der Frauen-Missionsverein besorgen. Obwohl sich ein Mitglied des Vereins über die 50% Gewinn außerordentlich freute, ist doch klar, daß mit solchen Hochzeitsreisen viel Geld aufgeht. Die Methodisten allein zählten 1874 im Ganzen 10,854 Reiseprediger; die Presbyterianer hatten 1873 in China allein 48 Prediger. Vgl. Le Missioni cattoliche (Milano) Nro. 15, 14. Apr. 1877.

[2] A. a. O. S. 93, 94.

[3] Das könnte man wohlfeiler dadurch bewerkstelligen, daß man die Kirchen ganz abschaffte und den Gottesdienst auf Familiengottesdienst beschränkte.

[4] Und doch glaubte Washington mit Recht, daß gerade die niederen Stände und

auch der Personen von geringem Einkommen, welche diese bedeutenden Ausgaben, wie sie in großen Städten zur Bestreitung des öffentlichen Gottesdienstes erforderlich sind, nicht erschwingen können. Um gegen dieses Übel anzukämpfen, haben manche Kirchen Sitze zu verschiedenen Preisen[1], andere liefern den Armen freie Sitze, oder erklären die Gallerien frei für Nichtmitglieder, oder halten jeden Sonntag einen Gottesdienst, in welchem alle Sitze für Jedermann frei sind. Im Allgemeinen erkennt es jede Kirche als Pflicht an, auch der großen Masse der Gemeinde das Evangelium zu predigen[2]. So kommt es, daß die Zahl der Kirchenmitglieder, also der Personen, die durch freien Act sich in die Church als Communicanten aufnehmen lassen, in keiner Weise das religiöse Interesse der Bevölkerung repräsentirt. In den Vereinigten Staaten gilt es als respectabel, religiös zu sein, und in kleineren Gemeinden ist regelmäßiger Kirchenbesuch auf die gesellschaftliche Stellung von Einfluß. P. Hyacinthe sagte nach seinem Aufenthalte in den Neu-England-Staaten, daß drei Institutionen eine amerikanische Stadt charakterisiren: die Bank, die Schule und die Kirche."

Viel offener noch zeichnet John H. Becker, der als aufgeklärter und billig denkender Deutscher kein Interesse hat, die Frömmigkeit der Yankees und den innern Zufall ihres Sectenwesens zu beschönigen, die wahre Wirkung des Freiwilligkeitssystems[3]:

„In dem Maße, als aus dem einfachen Block- und Farmhause früherer Generationen sich das elegante, comfortable, mit allen modernen Verbesserungen ausgestattete Residenzhaus des Privatmannes entwickelte, verwandelte sich das ehemalige einfache, nur die vier weißgetünchten Wände und Holzbänke zeigende, gänzlich schmucklose puritanische Meetinghaus zu der mit allen modernen Verbesserungen ausgestatteten Kirche, in die prächtige hohe Spitzbogenfenster von farbigem oder geschliffenem Glase nur ein mattes, träumerisches Licht hineinfallen lassen, und deren üppig-reiche Polstersitze dem Gläubigen gestatten, sich die Freuden des Himmelreiches in süßer Ruhe auszumalen. In dem Maße, als die einfache Hausfrau aus dem Anfange des Jahrhunderts, die von einer zahlreichen Kinderschaar umgeben in selbstgewebten Kleidern zur Kirche ging, sich zur eleganten Modedame entwickelte, die, aus ihrer Kutsche steigend, in nachlässig schleppendem Gange unter der Last ihrer seidenen Gewänder und Spitzen langsam und würdevoll zu ihrem Sitze sich begibt, veränderte sich das Ansehen des Publikums. Denn es ist klar, daß in einem Lande, in dem Jeder und in noch höherem Maße Jede sich so gut als

---

die Armen der Hilfe der Religion am meisten benöthigten. Vgl. Farewell Address und diese Zeitschrift 1877, XIII. S. 144.

[1] Wie im Theater.

[2] Das ist schon erstaunlich viel!

[3] Die hundertjährige Republik. Augsburg, Lampart, 1876, S. 294 ff.

irgend eine Andere fühlt, es auch in der Kirche unerläßlich wird, daß die Eine so prächtig und kostspielig gekleidet sei, als die Andere. Wer das nicht kann, nun, der oder die muß eben zu Hause bleiben. Und da die Sitze in öffentlicher Auction alljährlich versteigert werden, bei welcher Gelegenheit ein religiöser Enthusiasmus, d. h. die Eitelkeit, sich nicht überbieten zu lassen, sehr hohe Preise erzielt, die Jeden, der sie nicht bezahlen kann, zwingen, ohne Sitz vorlieb zu nehmen und bei seinem etwaigen Besuche mit einem Gnadensitze bedient zu werden, so sind alle Leute, die einen solchen Aufwand nicht machen können, praktisch von dem Besuche der Kirchen ausgeschlossen.

„Thatsächlich sind die Kirchengemeinden in den Vereinigten Staaten überall, wo sie nicht aus rein ackerbautreibender Bevölkerung bestehen, aristokratisch-fashionable geschlossene Gesellschaften geworden. Die nicht reiche Klasse der amerikanischen Stadtbevölkerung, die sich nicht der Demüthigung aussetzen will, in der Kirche mit Gönnermiene betrachtet oder mit Geringschätzung behandelt zu werden, fängt an, sich des Kirchenbesuches gänzlich zu entwöhnen.

„Die katholische Kirche bildet hievon eine augenfällige Ausnahme. In ihr herrscht in Amerika, wie überall, das Princip der absoluten Gleichheit aller Gläubigen. Es ist dieß nur eine Bestätigung des schon früher ausgesprochenen Grundsatzes, daß Gleichheit nur unter der Herrschaft des unumschränktesten Despotismus möglich, während der natürliche Zustand freier Menschen der der Ungleichheit sei[1]. Die katholische Kirche ist deßhalb auch wesentlich die Kirche des ärmeren Volkes. Aber unter der armen protestantisch-germanischen Bevölkerung Proselyten zu machen, gelingt ihr trotzdem nicht. Dagegen macht sie seit der Emancipation der Neger unter diesen bessere Fortschritte, als irgend eine der protestantischen Kirchen.

„Übrigens bemerkten die protestantischen Secten sehr wohl die Gefahr, welche für sie in dem Ausschlusse der immer zahlreicher werdenden ärmeren (worunter nicht geradezu arm zu verstehen) Volksschichten liegt, wodurch diese zur Gleichgiltigkeit gegen specielle Religionsformen und zum endlichen Abfall getrieben werden. Letzterem suchen sie nach Kräften entgegenzuwirken. Sie halten Camp-Meetings, d. h. Lager-Betversammlungen, in denen nach einer schon älteren Sitte die Bevölkerung aus einer ganzen Umgegend zusammenströmt, in ländlicher Waldeinsamkeit ein Zelt- und Hüttenlager aufschlägt, und während mehrerer Tage oder Wochen das Beten als Geschäft betreibt. Sie setzten Revivals, d. h. Wiedererweckungen, in's Werk, wobei die religiösen Gefühle genau auf dieselbe Weise bearbeitet werden, wie im Wahlkampf die politischen, und die, den sonstigen Spielen und Unterhaltungen der Amerikaner gleich, wie eine Manie über das Land hinwegfegen; sie halten Gebetsversammlungen bei Tage und des Abends und recrutiren ihr Publikum an den Straßenecken; sie schicken Mis-

[1] Wir citiren diese unrichtige Vorstellung mit, weil sie den unparteiischen Standpunkt des Verfassers charakterisirt.

sionäre in die Stadttheile, in denen die ärmere Bevölkerung wohnt, um an den Straßenecken zu predigen, ja sogar die Leute in ihren Häusern zu besuchen und namentlich auf das weibliche Geschlecht einzuwirken; sie überschwemmen das Land mit ihren erbaulichen Tractätchen, worin Jedermann haarklein angegeben wird, wie er sich zu verhalten habe, um nicht nur ein guter und Gott und den Menschen wohlgefälliger, sondern nebenbei auch ein wohlhabender Mensch zu werden. Ganz besonders aber suchen sie durch Sonntagsschulen und Kindervereine auf die heranwachsende Generation einzuwirken und namentlich auf die zahlreiche Kinderschaar der Eingewanderten. Der Erfolg ihres ganzen Treibens ist aber nicht der angestrebte. Zeitweilig ist ihr Zulauf allerdings groß, denn die ganze Bevölkerung, an die sie sich wenden, hat ja im Grunde genommen dasselbe religiöse Bedürfniß, wie ihre wirklich gläubigen Kirchenmitglieder. Da aber die eigentlichen Ursachen der Entfremdung, nämlich der aristokratisch-fashionable Geist, der die Kirchen in Besitz genommen, gar nicht berührt werden, so vergeht die künstlich erzeugte und zur Fieberhitze gesteigerte Aufregung fast noch schneller, als sie entsteht, und die folgende Gleichgiltigkeit und Abspannung ist um so größer. Mit ihrer Einwirkung auf die Kinder aber erreichen sie allerdings einen Zweck, nämlich den, die Achtung derselben vor ihren Eltern, den Grundstein aller ernsten Sittlichkeit, zu untergraben, indem sie die letzteren ihren Kindern fortwährend gewissermaßen als abschreckende Beispiele vorhalten, denen zu folgen sie bei dem Heile ihrer Seele vermeiden müßten. Sie tragen damit wesentlich zu der haltlosen Charakterschwäche bei, welche die Jugend in den Vereinigten Staaten im höchsten Maße besitzt."

So laufen denn die Wirkungen des sog. Freiwilligkeitssystems — nach dem Zeugniß akatholischer, also ganz unverdächtiger Zeugen — darauf hinaus, die religiösen Ansichten in den höheren Schichten der Gesellschaft vollständig zu verflachen und zu verweltlichen, die niederen Stände von dem segensreichen Einfluß der Religion abzuschneiden, und die Armen gerade, die den Trost der Religion am meisten bedürften, in das namenlose Unglück religiöser Gleichgiltigkeit oder gänzlichen Unglaubens zu stürzen.

Versuchen wir, uns diese Wirkungen des Systems und ihre innere Verkettung mit demselben noch etwas genauer zu veranschaulichen. Als erste, unausbleibliche Folge desselben tritt uns die ungehemmte Zersplitterung und Vermehrung der Secten entgegen. Es können sich jeden Tag neue Religionen bilden und jeder derselben ist es unbenommen, das Christenthum dadurch zu untergraben und in Mißcredit zu bringen, daß sie sich christlich nennt. Ein logisch denkender Mensch, der nach einer vernünftigen Basis seines Glaubens verlangt, der sich nicht mit bloßen Namen zufrieden gibt, muß sich von diesem Bedlam von Widersprüchen,

von diesem Gebäude von Unsinn nothwendig angeekelt, unwillig, entrüstet zurückziehen; die schrille Dissonanz des Irrthums tritt in dieser religiösen Ideenverwirrung zu scharf und grell hervor, um einen vorurtheilsfreien, hellen Geist über seine Natur im Zweifel lassen zu können [1]. Einheit, Allgemeinheit und Einheit in der Allgemeinheit, unwandelbare Fortdauer, diese gewaltigen Siegel der ewigen unveränderlichen Vernunft, waren in diesem Chaos völlig abhanden gekommen oder trugen in widerspruchsvoller Nachahmung das Gepräge des Plagiats an sich. Nur in standhaftem Protest gegen die eine Kirche, welche jene göttlichen Siegel an sich trug, begegneten sich die hadernden Parteien — und zugleich das Mißtrauen derjenigen, welche durch den negirenden Geist des Protestantismus reif und stark genug geworden, nichtssagende Formen und Namen abzuschütteln und das morsche Haus zu verlassen, das die Tage ihrer Kindheit umfing. Der Abfall von jenen leeren, lächerlichen Namen und der nach ihnen titulirten Religionsstümperei hatte gerade für diese stärkeren, consequenteren Geister den Charakter der Apostasie verloren, er erschien als eine Rückkehr zu der von all jenem Religionskram tiefbeleidigten Vernunft, zu den Grundsätzen des Naturgesetzes, zu jenem ewigweisen Urheber der Natur, der sein Gepräge in den Denkgesetzen und im Gewissen der Menschenseele eingeprägt. Wir sehen deßhalb viele der tüchtigsten und einsichtsvollsten Männer, welche das erste Jahrhundert der Republik hervorgebracht, wenn nicht die meisten, in ihren Anschauungen außer und über dem Gebiet der Secten stehen. Tragen auch manche noch den Namen einer solchen, so messen sie dem specifischen Charakter derselben keine oder nahezu keine praktische Bedeutung zu, — sie sind keine verbissenen Atheisten, Aufklärer, Tempelstürmer, sondern vernünftige, praktische Leute, welchen der mit dem Übernatürlichen getriebene Unfug zu arg geworden und die ohne Ostentation denselben über Bord geworfen. Sie anerkennen Gott, das Naturgesetz und eine sittliche Ordnung, begnügen sich aber mit dem natürlichen Theismus, den sie aus dem Sectenwirrwarr als einzig unangetastetes Dogma herübergerettet. Gegen alle geoffenbarte Religion gleichgiltig geworden, sind sie es nicht gegen die natürliche Grundlage der Religion, und in der Achtung, die sie hiefür hegen, wurzelt ihre sog. Respectabilität und ihre

[1] Vgl. die drastische Schilderung des Religionswirrwarrs in dem einzigen Staate Missouri im Gazetteer of the United States by Baldwin and Thomas, Art. Missouri, 1854, und Dublin Review, July 1872, p. 92.

Rücksicht für die sie umgebenden Trümmer des Christenthums, wie sie ein Jefferson und Franklin ebenso gut wie ein Washington und Channing an den Tag legten. So konnte die Gesetzgebung ein Jahrhundert lang einen religiösen, theilweise christlichen Charakter bewahren, ohne auf dem festen Boden des wirklichen Christenthums zu ruhen und ohne dem religiösen Zerfall Einhalt zu gebieten.

Im Volke wirkte die Vielheit der Secten großentheils anders, als in den leitenden, feiner gebildeten Männern. Der Unsinn des Sectenwesens streitet allerdings zu sehr mit dem gesunden Menschenverstand, um den Glauben an Kirche, Christenthum und Christus nicht auch im Volke zu erschüttern. Aber der gewöhnliche Mann der höhern, mittlern und niedern Stände, der um Offenbarung und Religion gebracht wird, hat keine Zeit und keine Lust, sich den erlittenen Verlust durch philosophische Speculationen zu decken. Je mehr ihm Gott und Offenbarung verleidet wird, desto mehr denkt er an Brod, Geld, Gewinn, Emporkommen, Plaisir — kurz an einen Himmel auf der Erde. Er wird nicht leicht ein feiner Epikuräer, aber desto leichter ein krasser. Gegen alle geoffenbarte Religion gleichgiltig geworden, wird er auch für die natürliche wenig übrig behalten. Die öffentliche Respectabilität läßt ihm weitere Schranken, als den sog. Gebildeten. Er hat es verhältnißmäßig leicht, die Stufenreihe der sog. Entwicklungstheorie rückwärts zu durchlaufen, zu verkommen, zu verthieren. An die Stelle der Toleranz und der Respectabilität treten dann der Haß und das Verbrechen. Wohin praktische Religionslosigkeit in den größeren Städten Nordamerika's geführt, das hat vor nur wenigen Jahren ein Arzt in dem Werke „Der Teufel in der Gesellschaft, Devil in Society", statistisch beleuchtet. Die Natur dieses Gemäldes ist zu abscheulich, als daß wir hier näher darauf eingehen dürften. Wir brauchen den Leser auch nicht mit Tabellen über Criminaljustiz u. s. w. zu belästigen, da diese dunkle Seite amerikanischer Cultur in Europa genugsam bekannt ist.

Wo übrigens der Abfall von der Religion auch nicht in so reißender Progression bei völliger Sittenlosigkeit und Religionslosigkeit anlangte, war der Sectarianismus doch stark genug, die Haltlosigkeit sämmtlicher Secten im Volke fühlbar zu machen und den Begriff einer göttlichgestifteten, unfehlbaren, autoritativen Kirche aus dem Bewußtsein der Massen zu tilgen. Da Taufzwang und Confirmationszwang wegfielen, so ließen sich Tausende nicht mehr taufen und mieden die Kirche, Tausenden ward der Kirchenbesuch zu bloßer Modesache oder zum Gegen-

stand wechselnder Laune. Dadurch wurde, wie selbst Schaff zugesteht, „der gefährliche Irrthum begünstigt, als ob man im Grunde an allen Segnungen des Christenthums ohne regelmäßige Verbindung mit der sichtbaren Kirche und Genuß der heiligen Sacramente Theil haben könne." Dieser Irrthum gewann um so weiteren Boden, seit es der Loge gelang, die Bibel aus der Staatsvolksschule zu verdrängen und dem Jugendunterricht eine humanitäre Färbung zu geben. Nach den Daten, welche Schaff auf der „Versammlung evangelischer Christen in Berlin" 1857 angab, berechnete Döllinger (1861) die Zahl der practicirenden Protestanten auf 2,600,000 Seelen, welche sich auf etwa 70 Denominationen vertheilten; die Zahl derer aber, welche entweder ganz religionslos waren oder die Versammlungen einer Secte (d. h. die bloße Predigt) regelmäßig oder gelegentlich besuchten, auf 24 Millionen (also über $^4/_5$ der damaligen Bevölkerung). „Von diesen," sagt er, „sind Viele nicht getauft, Alle enthalten sich natürlich des Abendmahls und dieß um so leichter, als in der ganzen protestantischen Welt Amerika's die zwinglianische Ansicht von demselben vorherrscht . . . . Wie groß die Zahl der von jeder Religionsübung sich ferne Haltenden sei, mag man aus der Thatsache ermessen, daß in den sämmtlichen Kirchen von New-York nur 205,580 Personen Platz finden, und 638,131 ausgeschlossen sind. Die mäßigste Angabe ist, daß über die Hälfte aller Erwachsenen in Amerika keiner religiösen Gemeinschaft angehöre."[1] Da seither die Zersplitterung der Secten, der Unglaube, die Gleichgiltigkeit nach den unverdächtigsten Zeugnissen stets zunahmen, die Staatsschule völlig säcularisirt ward, so ist es offenbar sehr niedrig gegriffen, wenn man auf die 38 Millionen der Gesammtbevölkerung 20 Millionen annimmt[2], die keinen Kirchenstuhl auf der Censusliste füllen, an denen das kirchliche Corporationsrecht völlig verloren geht und die, wenn sie etwa noch spät im Leben die Taufe erhalten, mit John Bright sagen oder denken mögen: „In meiner Secte hält man das für durchaus überflüssig!" Nach Bischof Verot von Savannah begegnet man unter 10 Protestanten kaum einem, der getauft ist[3].

Aller Hilfsmittel entblößt, welche einst das Staatskirchenthum ihm geboten hatte, um den breiten Strom des Unglaubens einzudämmen,

---

[1] Döllinger, Kirche und Kirchen, München 1861, S. 314 ff. Marshalls, Notes on the Episcopal Polity, London 1844, p. 501.

[2] v. Hammerstein, Schulfrage, S. 34.

[3] Annales de la propagation de la foi, 1865.

verfiel der Protestantismus fast nothgedrungen darauf, die Religion, ähnlich wie die Politik, zu einem Gegenstand der freien Volksagitation, künstlicher Erregung der Massen und schwärmerischer Spectakelstücke zu machen. Vor der Vernunft war er bankerott; er wandte sich nun an das verschwommene religiöse Gefühl, das noch in den Massen schlummerte, und versuchte, das tiefe Sehnen nach Religion durch gewaltsame Aufreguug zu einer Art von Leidenschaft anzufachen. Die Methodisten und andere Secten hatten diese religiöse Bearbeitung der Massen bereits in ein gewisses System gebracht, das in einer der Hauptlehren des älteren Protestantismus gründete. Die älteren Secten hatten deßhalb kein Bedenken, dasselbe der Hauptsache nach zu adoptiren, und so ward die Regeneration denn allgemein nach demselben betrieben.

Nach der alt-protestantischen Grundlehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein ist die Bekehrung eine der individuellen Erfahrung unterliegende Thatsache. Der Mensch weiß genau den Augenblick, wo er durch den Glauben an die Gerechtigkeit Christi gerechtfertigt wird. Er besitzt über seine Bekehrung volle Gewißheit. Das war, wenn man will, die theoretische Grundlage des Systems. „Die religiöse Leidenschaft schließt alle andern Leidenschaften in sich ein; man kann die eine nicht anregen, ohne die übrigen zu erwecken." Dieser Grundsatz, wie ihn Dixon von einem geriebenen Methodistenapostel ganz offen aussprechen hörte, war die praktische Grundlage. Durch glückliche Verbindung beider Grundsätze konnte die Bekehrung massenhaft als Geschäft betrieben werden [1].

Durch alle Mittel, welche ein fanatischer Feuereifer einem für Brod und Existenz kämpfenden Wanderprediger an die Hand gibt und welche geschäftsmäßige Reclame verhundertfacht und vertausendfacht, wird mit prophetischem Pathos eine Bekehrungszeit, eine Gnadenzeit, ein Revival ausgeschrieben. Von nah und fern werden die Leute zusammengetrommelt, um ihre Prädestination in Sicherheit zu bringen. Schon diese Agitation bringt etwas Aufregung unter die Leute. Der finstere Gedanke der Prädestination bewährt seine erschütternde Gewalt auf die Massen. Entsprechender Volksgesang dient dazu, diese etwas in Ordnung zu halten und düsterer Zerknirschung zu präludiren. Dann geht die Arbeit der Prediger los. Blitz, Donner, Feuer und Schwefel, alle Schrecken des

[1] Döllinger, Kirche und Kirchen, S. 332 ff. Jung-Amerika, von Hepworth Dixon (deutsch von Oberländer), Jena, Costenoble, 1868, S. 322.

Weltuntergangs und des jüngsten Gerichts, alle Gluthen des flackernden Sinai und alle Flammenströme der Hölle, alle Teufel der Unterwelt und alle Schrecken der Ewigkeit werden in zündender Volksberedsamkeit, wild, leidenschaftlich, mit Wehrufen und Verwünschungen, Drohungen und Bittgebeten, prophetischen Flüchen und apokalyptischen Bildern über die bange lauschende Versammlung ausgeschüttet. Der Redner wüthet, schäumt, rast, geräth in Krämpfe, die glühenden Augen starren ihm zum Kopf heraus, er poltert und schreit, bis ihm die Stimme versagt — — und dann, wenn er in heisern Bittrufen um Gnade seufzt, dann kommt die Stunde der Erweckung. Gehen auch Hunderte von dannen als eben die Sünder, als die sie gekommen und angebrüllt worden waren, so haben sie sich bei diesem Spectakel doch immerhin unterhalten, zahlen den Prediger für seine physischen Anstrengungen mit einer Collecte, betrachten sich als gerechtfertigt, schließen sich der Secte des Predigers oder einer andern Secte an, mit dem guten Vorsatz, künftig etwa wieder den Gottesdienst zu frequentiren, oder regelmäßiger zu frequentiren, oder für Seminare, Missionen, Schulen u. s. w. etwas zu zahlen. So recrutiren und erhalten sich die Secten und das ist der Hauptzweck. Eine feinere Frucht dieser Erweckung ist die Ausbildung derjenigen, welche sich besonderer Gewissensbisse anklagen, besonders der weiblichen Capacitäten in diesem Fache, zu einem höhern Grade von Schwärmerei. Für diese werden dann Angstversammlungen (Anxious meetings) gehalten, d. h. sie werden tagelang eingeschlossen und bearbeitet, bis unter Thränen und Geheul und Convulsionen die Bekehrung einen halb-dämonischen Charakter gewinnt, ähnlich den Visionen, Wundern und Zuständen der jansenistischen Schwarmgeister. Die allerfeinste und delicateste Frucht dieser Erweckungen aber war von jeher die Stiftung neuer Secten oder sectirerischer Gemeinden. Aus dem Humbug und den Krämpfen derselben ist recht eigentlich der Methodismus, der Mormonismus, kurz das ganze neuere Sectenwesen geboren [1].

Die zweite Grundform, welche diese traurige Carricatur der katholischen Volksmissionen annahm, sind die Lagerversammlungen (Camp meetings). Sie hat sich aus den Urverhältnissen neuer Ansiedlungen herausgebildet und ist bloß eine Anwendung der Revivals auf diese.

[1] Jannet, p. 356. Astié, Histoire des États-Unis, II. p. 350. Carlier, Histoire du peuple américain, I. p. 433. Blanc, Le Merveilleux dans le Jansénisme, le Méthodisme, le Baptisme américain. Paris, Plon, 1865. Diron, a. a. O.

Im Hinterwald waren eben noch keine Bethäuser; das fleißige Studium des Alten Testaments führt auf die Idee von Stiftshütten und Zeltlagern; die theatralische Nachahmung des Zugs durch die Wüste fand große Popularität und erwies sich bald als ein noch rentableres Religionsgeschäft, als die Revivals. Besonders gediehen sie an den Grenzen civilisirter Staaten, in heißeren Landesstrecken. Außer den Methodisten thaten sich hauptsächlich die Tunker, die Baptisten des VII. Tages, die Ranters darin hervor. Dixon hat den eigentlichen Reiz dieser Art von Regeneration wohl am besten bezeichnet, wenn er sie mit den bunten Scenen eines englischen Jahrmarktes, einer irischen Kirchweihe, oder dem Derbytage in Epsom (einem der lebendigsten Volksfeste in England) vergleicht, wo alle Welt auf's Land zieht, um in freier Luft und im heitern Volksgewühl und Durcheinander eines zweiten Plundersweilen die Monotonie des Alltagslebens zu vergessen. Was aber das Phantastische dieses Jahrmarktes nicht wenig erhöht, ist die wildschöne Landschaft, die man gewöhnlich dazu aussucht, ein blumenreiches Feld, von herrlichen Eichen, Ahornen, Platanen umkränzt, mitten in träumerischem Walde. Da, von Schlingpflanzen umrankt, von Vögeln umschwirrt, erheben sich zwischen natürlichen Boschettos die Zelte und Wigwams des Lagerdorfs.

„Karren und Wagen stehen ohne Pferde da, die Thiere sind an Pfählen befestigt, oder laufen umher nach Gras. In einem Dutzend großer Buden trinken, essen, rauchen, beten die Leute. Manche Bursche spielen, andere lungern auf dem Rasen herum, andere zünden Feuer an, wieder andere bereiten die Mahlzeit. Dort fällen die Jungens eine Fichte, dort sind Mädchen, die Wasser vom Flusse holen. Inmitten des Lagers steht ein blasser Revivalisten-Marktschreier und brüllt und schreit einen wilden, heißblütigen Haufen Zuhörer an, von denen die meisten Farmer mit ihren Frauen aus den nahen und ferngelegenen Ansiedelungen sind. Dazwischen sieht man einige Neger in ihrem schmutzigen Putz von Shawl und Unterrock; einige Rothhäute in ihrer Farbe und mit ihrem Federschmuck — Alle gleich erhitzt, wie der Redner selbst, wüthende Genossen seines Eifers und Nährer seines Feuers. Seine Perioden werden durch Zuruf und Schluchzen unterbrochen, seine Bewegungen durch Geschrei und Stöhnen beantwortet. Ohne Unterbrechung, ohne Pause in seinem Vortrage fegt er weiter, poltert einen Orkan von Worten und Schreien heraus, während die Männer um ihn her, blaß und rußig, sich krümmend und halb ohnmächtig sitzen, mit zusammengepreßten Lippen, krampfhaft gefalteten Händen, in panischem Schrecken und in Verzweiflung über ihre Sünden; und die Frauen rennen wild im Lager umher, schlagen mit den Armen um sich, bekennen stöhnend ihre Sünden, neigen sich mit den Gesichtern auf die Erde, werden ohnmächtig und bekommen hysterische Krämpfe;

ihre Augen treten heraus und der Schaum steht ihnen vor dem Munde; der bedächtige Indianer sieht mit Verachtung auf dieses Elend der Squaw des weißen Mannes, und die Neger brechen in Schluchzen, Stöhnen und convulsivische Zuckungen aus und rufen: Gloria! Gloria! Alleluja!"

So schildert Dixon[1] die Lagerversammlungen, welchen er vor etwa zehn Jahren in Ohio und Indiana beigewohnt. Nahezu dieselbe Schilderung gibt der Deutsche Busch, von dem wir noch einige Sätze zum Vergleich und zur Ergänzung beifügen wollen.

„Pump! Puff! Pauz! fielen die Weiber von den Bänken. Mit Uff und Eio wanden sich die Männer, als ob das Gewissen ihnen Bauchgrimmen verursache. An allen Ecken gellten und johlten, meckerten und grunzten, winselten und quikten zerknirschte Seelen. Dumpf donnerte die Brüllstimme (des Predigers) Gott um Erbarmen an. Am Boden zuckten und wälzten sich die Wimmerstimmen, dann und wann ein halb erstiktes Krächzen um Gnade ausstoßend. Einige thaten Luftsprünge, als wären sie von einer Kugel getroffen, und stürzten dann heulend auf die Kniee. Andere, weniger gelenkig, machten ihren Empfindungen durch Scharren und Trampeln Luft. Wenige nur waren so verständig, den in Ohnmacht gefallenen Weibern zu Hilfe zu kommen, worunter eine kolossale, unmäßig corpulente Mulattin in einem prächtigen Atlaskleide, die mit Gepolter wie der Thurm von Siloam quer über den Mittelgang und mir gerade vor die Füße fiel, des Beistandes besonders bedürftig war. Und immer toller geberdete sich die Inbrunst, alle denkbaren Thierstimmen vom Löwen bis zur Ratte wurden laut. Grimassen, wie sie Höllenbreughel nicht widerlicher erfinden könnte, begegneten dem staunenden Blicke. Mit einem Worte, es war eine Scene, bei der Einem zu Muthe wurde, wie — verzeih's mir der Himmel! — unter betrunkenen Waldteufeln." [2]

Wir möchten diesen Schilderungen nicht so unbedingten Glauben schenken, wenn sie nicht unter sich und mit zahlreichen Zeugnissen Anderer bis auf die kleinsten Züge stimmten. Wir haben aber um so weniger Grund, an der vollständigen Richtigkeit derselben zu zweifeln, als wir aus dem Munde des sel. Bischofs Michael O'Connor von Pittsburg[3], der selbst Augenzeuge eines solchen Camp meeting gewesen, eine ganz damit übereinstimmende Beschreibung vernahmen. Auch auf

---

[1] Jung-Amerika, S. 320.

[2] Dr. Busch, Wanderungen zwischen Hudson und Mississippi. Stuttgart 1854. I. S. 278. Die körperlichen Hauptwirkungen der Revivals hat schon ein Beobachter der großen Revivals von 1799—1801 in vier Klassen getheilt: Fallen, Schlenkern (Jerking), Tanzen und Bellen. Vgl. Histor.-polit. Blätter, XXXVIII. S. 565, 566.

[3] Gründer und erster Bischof der Diöcese Pittsburg, consecrirt 1843, resignirte 1860, † 18. Oct. 1872 als Mitglied der Gesellschaft Jesu in Woodstock, Md.

diesen nüchternen Betrachter machten die „Bekehrten" so sehr den Eindruck „betrunkener Waldteufel", daß er bei diesen Orgien des Fanatismus außer der offenbaren Überreizung und Mißleitung schwärmerischer Geister auch unmittelbar dämonische Einflüsse annehmen zu müssen glaubte.

Die Früchte der Lagerversammlungen sind ungefähr dieselben, wie die der Erweckungen: pecuniäre Erhaltung, Belebung, Festigung der Secten — wilde Aufregung der religiösen Gefühle, die wenigstens unter erwählten Personen des hiefür privilegirten Geschlechts zu länger andauernden Schwärmereien führt — — mitunter Gründung neuer Gemeinden und Erweckung neuer Religionsstifter. Dixon führt aber auch noch andere Früchte an, deren Notiz wir dem Leser nicht vorenthalten dürfen.

„Manche Besucher werden krank und sterben im Lager. In den Schmerzen dieses Kampfes gegen die Macht der Sünde und die Furcht vor dem Tode scheinen (wie mir Leute erzählten, welche oft diese geistigen Stürme beobachtet haben) alle Leidenschaften losgelassen zu sein und ohne Hinderniß und ohne Führer irre zu gehen. ‚Ich höre gern, daß eine Erweckung stattgefunden hat,' sagte einst ein Advocat in Indianopolis zu mir, ‚sie bringen mir eine große Anzahl Processe.' Im Lager der Erwecker zanken und prügeln sich die Männer und verlieben sich in die Weiber ihrer Nachbarn . . . In einer Woche, vielleicht in einem Monat, fängt der religiöse Feuereifer an zu flackern und zu erlöschen. Zank bricht aus und Bowiemesser werden gezogen. Die Cyniker lachen; die Gleichgiltigen fahren fort. Jetzt werden die Pferde angeschirrt, Gepäck und Frauen werden auf die Wagen geladen; der Restaurateur bricht sein Zelt ab und der Auswurf sucht sich ein anderes Feld. Einer der Schreier nach dem andern zieht ab, bis der Marktschreier selbst, ärgerlich über seine Zuhörer, aufhört, sich hören zu lassen. Dann wird das letzte Pferd gesattelt, der letzte Karren ist auf der Straße, und von diesem merkwürdigen Lager scheint nichts übrig geblieben zu sein, als wenige verbrannte Baumstämme, ein entweihter Wald und zwei oder drei frischgegrabene Gräber." [1]

Zank, Hader, Processe, Ausschweifung, Verführung, uneheliche Kinder, tolle Schwärmereien, Mord und Todtschlag, Raserei und Selbstmord [2] bilden nach dem Geständniß der unverdächtigsten Zeugen das ständige Gefolge dieser geistlichen Jahrmärkte und sagen nicht nur dem

---

[1] Dixon, Jung-Amerika, S. 322.

[2] Jannet, p. 356. Ephraïm Perkins, A serious address to the presbytery of Oneida on the manner of conducting the late Revivals within their bounds.

Apologeten, sondern jedem vernünftigen Christen klar genug, weß Geistes Kinder sie sind.

Das Tractätleinwesen, die Sonntagsschulen, die Kindervereine, die Straßenpredigten, die Missionsgesellschaften, die Hetzpropaganda der Secten brauchen wir nicht näher zu besprechen, da sie sich zu den Erweckungen und Lagerversammlungen nur wie kleinere Rädchen und Kurbeln zu den zwei großen Dampfcylindern oder Triebrädern verhalten. Sie folgen deren Bewegung und Natur, sind gleich phantastisch und fanatisch, agitatorisch und halbweltlich, theilweise eine Komödie, theilweise ein lucratives Geldgeschäft. Bei Allem wird der Dollar schließlich als Maßstab genommen. Wo viel Dollars, da ist viel Religion. Wer die Jahrbücher der Secten durchliest, kann nicht umhin, zu glauben, die erste der acht Seligkeiten müsse gelautet haben: Selig, die viele Dollars haben; denn ihrer ist das Himmelreich!

Nach dem Ausspielen so starker Trumpfe, wie die Revivals und Camp meetings sind, hatte der Protestantismus seine Hilfsquellen ziemlich erschöpft. Alle neuen theologischen Erfindungen, die der Mormonen abgerechnet, verhalten sich dazu wie Zuckerwasser. Der theologische Erfindungsgeist stockte und zog sich auf die geistlichen Anstalten zurück, um dort neue Symbole mit den Lappen alter Symbole zu flicken und von einer Geisteskirche zu träumen, die nirgendwo existirt.

3. Die socialen Früchte. Wer sich diesen ganzen Jammer des Freiwilligkeitssystems auf protestantischem Boden aufrichtig und theilnehmend ansieht, dem vergeht fast die Frage: Was hat Staat und Gesellschaft überhaupt von solchen Religionen und Kirchen zu erwarten? Indeß stehen die amerikanischen Secten vor dem Staate gleichberechtigt mit der katholischen Kirche da, und wir müssen uns jene Frage nothwendig stellen und kurz beantworten.

Vor Allem ist klar, daß der Staat seitens dieser Denominationen aller jener Vortheile entbehrt, welche die Existenz einer streng-kirchlichen Organisation ihm bietet. Welchen Antheil die katholische Kirche als Hort der Autorität, als Bollwerk wahrer Freiheit und organischer Verfassung, als Vorbild und moderatives Princip der Gesetzgebungen, als Schutzwall des historischen Rechtes, als Bindeglied der internationalen Beziehungen auf die staatliche Entwicklung Europa's ausübte, dürfen wir hier als bekannt voraussetzen. All' der Vortheile, die hierin liegen, war der amerikanische Staat seitens der protestantischen Secten völlig beraubt. Sie ließen den Gedanken an eine kräftige Autorität gar nicht

aufkommen, lösten den Begriff der Freiheit in den der Zügellosigkeit auf, und boten in ihrer Organisation ein Vorbild dar, das, auf politischem Gebiet vollständig nachgeahmt, die Revolution zum ständigen Zustand erheben müßte. Der Zwiespalt, Hader und Neid war allzeit so groß unter ihnen, daß der Staat ganz von ihnen Umgang nehmen mußte, um sich nicht in die Wirrsale innerer Fehden zu stürzen. Jeder Stabilität, historischen Tradition und festen Basis entrathend, konnten sie dem Staat weder einen Hort des guten Rechts, noch eine Grundlage gesunder Entwicklung bieten.

Doch auch wenn wir von dem Charakter der „Kirche" völlig absehen, und die Secten bloß als christliche Religionsgenossenschaften betrachten, waren ihrer zu viele und diese in zu offenbarem Verfall, um dem ursprünglich christlichen Staate die Grundlagen des positiven Christenthums aufrecht zu halten. Sie brachten dasselbe durch ihre Zersplitterung in Mißcredit, entwürdigten es durch stets neue Ausgeburten des Irrthums und der Schwärmerei, stumpften den religiösen Sinn des Volkes durch fanatische Agitation ab und scheuchten die müdegehetzten Geister in zahllosen Schaaren in flachen, glaubenslosen Indifferentismus.

Aber die Familie? Haben sie wenigstens die Familie, diese erste Grundlage des Staats, in Ehre und Reinheit, religiösem Geist und sittlicher Kraft bewahrt? Claudio Jannet und andere gründliche Kenner der amerikanischen Zustände betrachten den angelsächsischen Familiengeist als einen der mächtigsten Factoren, der die hundertjährige Republik bis jetzt mitten in ihren bürgerlichen und socialen Wirren bei Kraft und Leben erhalten hat. Und nicht mit Unrecht. Im Schooß der Familie wurde vielfach der zerstörende Einfluß der Secten paralysirt. Der Familienherd blieb für Tausende, die nichts mit Pews, europäischen Missionen, Erweckungen und Lagerversammlungen zu schaffen haben mochten, ein Mittelpunkt christlicher Gesinnung und religiöser Überlieferung. Aber das Sectenwesen hat an der Erhaltung dieses religiösen Bewußtseins nur geringen Antheil. Welches ist der Begriff der Ehe bei den meisten dieser Secten? Welche Leichtigkeit gewährt er der Scheidung? Die großen Hebel der angeblichen Regeneration, die Revivals und Camp meetings, sind von Erscheinungen der trübsten Art begleitet. Welchen Schutz gewährt die „Erregung der religiösen Leidenschaft durch Erregung der übrigen Leidenschaften" jenem sittlichen Verhältniß, von dem der Bestand und die Wohlfahrt der menschlichen Gesellschaft bedingt und das seinerseits von nichts so sehr als von der Leidenschaft be-

droht wird? Der Mormonismus ist nur eine consequente Ausbildung der wilden, zügellosen Schwärmerei, welche den Erweckungen zu Grunde liegt und womit der Protestantismus sich zu retten suchte, da er mit theoretischer Theologie bei den praktischen Amerikanern bankerott war. Wenn die Rate der Geburten in Amerika von Jahr zu Jahr sinkt und zwar nicht in einem Staate allein, sondern stetig in allen Staaten (nach den Vital Statistics of America des Bureau of Education), und wenn die Puritaner in Massachusetts seit 75 Jahren so stark am Aussterben sind, daß unparteiische Statistiker nach dem bisherigen Procentsatz der Abnahme ihnen nur noch eine Forteristenz von etwa 50 Jahren zusichern: so möchten wir diese Erscheinung nicht mit Hellwald vorzugsweise der physischen Mißerziehung des Muckerthums, noch mit Andern bloß materiellen Einflüssen zuschreiben, sondern wenigstens theilweise der religiös-sittlichen Haltlosigkeit des Muckerthums und dem ungenügenden Schutz, welche der Sectengeist der Reinheit und Beständigkeit der Ehe bietet [1]. Der Franzose Paul Toutain, der in seinem 1876 erschienenen Werke, Un Français en Amérique, sowohl der amerikanischen Ehegesetzgebung als deren Verwirklichung die sorgfältigste Aufmerksamkeit schenkt, erklärt das Resultat seiner reichen und scharfsichtigen Beobachtungen mit dem Satze: le mariage, n'étant pas fort dans la loi, ne peut être respecté dans les mœurs [2]. Das „Boardinghouse-Leben", d. h. der weitverbreitete Brauch zahlreicher Familien, Jahr aus Jahr ein in öffentlichen Hotels und Kosthäusern (Boarding houses) zu leben, mit seinen verderblichen Folgen [3], die Scheu der „Dutzend-Amerikanerin" vor Kindererziehung und den übrigen Pflichten des häuslichen Lebens, die „Kindersterblichkeits-Tabellen" und die sonderbaren Enthüllungen, zu welchen dieselben führten [4], wie eine Menge notorischer Erscheinungen, die sich hier der Besprechung entziehen [5], vereinen sich zum Vollbeweis, daß das Voluntary principle der protestantischen Secten die Ehe vor dem tiefsten Verfall nicht zu bewahren vermocht hat.

---

[1] John White, Sketches from America, London 1870. Globus, XXVII. S. 334. Hellwald im „Ausland". Neue Schriften und Ansichten über Nordamerika, 1877, S. 415 ff.

[2] A. a. O. S. 76.

[3] Ausland 1877, S. 490 ff. Eyma, La vie aux États-Unis, Paris 1876, p. 115.

[4] Friedr. Ratzel, Städte- und Culturbilder aus Nordamerika, Leipzig 1876. II. S. 77. I. S. 57.

[5] Devil in Society. Becker, S. 275 ff.

Daß sie der Habsucht, der materialistischen Dollarjagd und der öffentlichen wie privaten Gaunerei im größeren Maßstab [1] nichts Wirksames entgegenzusetzen wußten, liegt auf der Hand. Machten sie doch selbst die Religion zum Geldgeschäft und berechneten den Glauben nach Dollars. Mehr Anstrengung gaben sie sich, dem weitverbreiteten Laster der Trunksucht entgegenzutreten [2]. Aber der dem Irrthum nun einmal anhängende Fanatismus trieb auch dieses an sich gute Bestreben zum Exceß und gab es schließlich der Gleichgiltigkeit und dem Gespött preis [3].

So ohnmächtig sich die protestantischen Secten in Bekämpfung der großen socialen Übel der Gesellschaft bewährten, so fruchtbar zeigten sie sich darin, die Keime des Socialismus und Communismus zu nähren und zu befördern. Ohne ihre schwärmerische Beihilfe wollte es weder Owen, noch dem Schneider Weitling, noch andern Propheten der allgemeinen Gütergemeinschaft gelingen, ihre Phalanxen und Niederlassungen zu gründen. Aber sobald sich ein Sectenhäuptling mit irgend einer neuen Schwärmerei an die Spitze stellte, da ging's, und so ward Amerika mit einem ganzen Heer von socialistischen Schwarmsecten bereichert. An ihrer Spitze stehen die von Anna Lee gegründeten Zitterer, welche die Gütergemeinschaft in einer Art von Klöstern zur Durchführung gebracht haben, — die Millenarier oder Millerianer (so genannt nach dem Pro-

---

[1] Ausland 1877, S. 575—577.

[2] Louis Simonin, Le monde américain, Paris 1876, p. 104. Ratzel, I. S. 122. Becker, S. 292. Die protestantische Temperance-Bewegung ging (wie Becker zeigt), nachdem das Maine liquor law sich in vielen Staaten als unwirksam erwiesen, hauptsächlich von den Weibern aus, welche sich hinter die Prediger der Secten steckten und sie zur Agitation gegen den Schnaps aufstachelten. So ward die „Mäßigkeit", die Abstinence und der Teatotalism zum Hauptdogma erhoben und diente trefflich zu Agitation und Spectakelstücken.

[3] Die berühmteste Maßregel in dieser Hinsicht war das sogen. Maine liquor law (so betitelt nach dem Staate Maine, der es zuerst einführte). Durch dieses Gesetz, das in mehreren Staaten Aufnahme fand, wurde aller und jeglicher Schnapsverkauf verboten. Dafür wurde aber in diesen Staaten der Schnaps um so reichlicher im Geheimen verkauft und getrunken, und nach Becker (S. 293) nahm die Trunksucht in den Staaten, in welchen dieß Gesetz galt, viel reißender überhand, als in den andern. Ähnlich wirkte der sogen. „Kreuzzug der Mäßigkeit", den exaltirte Weiber in den Staaten Ohio, Indiana und Illinois im Jahre 1874 gegen die Wirthshäuser führten. In Folge desselben wurde nun durch die Hinterthüre mehr Branntwein verkauft, als zuvor durch die Vorderthüre. Vgl. Becker, S. 294. Revue catholique de Louvain, XXXVIII. p. 310 sqq. Dio Lewis, Prohibition a failure, the true solution of the temperance question, Boston 1875.

pheten William Miller, der auf den 21. März 1844 den Weltuntergang verkündet und hiedurch Viele zu den wahnwitzigsten Tollheiten verführte), die von dem schwäbischen Schuhmacher Rapp gegründeten Rappisten in Economy (New-York), die hessisch-sächsischen Inspirirten zu Ebenezer bei Buffalo, die Württemberger zu Zoar (Ohio), die Jünger Keils zu Bethel (Missouri), die „Patrioten", die „Adamiten", die „hl. Brüder", die „Kirche der Zukunft", die „Erassöhne", die „Perfectibilisten" u. s. w.[1] Mögen auch manche dieser Secten und Sectlein, die vor zwanzig Jahren wenigstens in Amerika die Aufmerksamkeit auf sich zogen, ziemlich verschollen sein, sie haben ihre Stammhalter gehabt, den socialistischen Gedanken gehegt, genährt und gepflegt, im Volke stets neu belebt und in schwärmerischem Aberglauben dem gottlosen und religionslosen Communismus der Gegenwart einen recht fruchtbaren Boden bereitet. Der in damastenen Sitzplätzen sich spreizende Pharisäerstolz der vornehmeren Secten aber hat die Armen aus den Kirchen herausgedrängt und sie reif gemacht für die Schwarmsecten und den Communismus.

Was die heranwachsenden Generationen den zersetzenden Einflüssen des Unglaubens, der Sittenlosigkeit, des Materialismus und Communismus noch etwa hätte entziehen können, wäre die Volksschule gewesen. Aber die Vielheit der Secten, von denen jede die Bibel nach ihrer Weise liest, die wachsende Zahl der Ungläubigen, die Macht der Loge zwangen den Staat, die Bibel und mit ihr das Christenthum ganz und gar aus der Volksschule zu entfernen. So ist der Protestantismus auch auf dem Gebiet der Schule auf das Freiwilligkeitsprincip zurückgedrängt. Wo er hier anlangen muß, läßt sich aus seinen Erfolgen auf dem religiösen und socialen Gebiet leicht abnehmen.

„Für alle Anlagen und Fertigkeiten, welche zu politischem Wohlergehen führen, bilden Religion und Sittlichkeit die unentbehrlichsten Grundlagen. Vergeblich würde derjenige den Namen eines Patrioten beanspruchen, welcher daran arbeitete, diese mächtigsten Grundpfeiler menschlichen Glücks, diese festesten Stützen menschlicher und bürgerlicher Pflichten umzustürzen."

So sprach Washington vor einem Jahrhundert in seinem „Lebewohl"

---

[1] Historisch-politische Blätter, XXXVIII. S. 674 ff. Jannet, p. 370. De la décomposition sociale. Noyes, History of American socialism. Nordhoff, Communistic Societies of the United States, New-York 1875. Über die Shaker vgl. Dixon, Jung-Amerika, S. 279 ff. Wagner und Scherzer, Reisen in Nordamerika. I. S. 466.

an die Nation. Wo stehen heute jene unentbehrlichsten Grundlagen, jene mächtigsten Grundpfeiler, jene festesten Stützen? Jedenfalls nicht auf dem Boden der protestantischen Secten und auf dem Freiwilligkeitssystem, das sie von allen Seiten untergraben, verwittert und zerbröckelt hat. Aus ihren Trümmern ragt nur eine religiöse Organisation, die einer Grundlage, einem Grundpfeiler, einer Stütze gleichsieht; es ist jene, von welcher der Gottmensch gesagt hat: „Die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen!"

A. Baumgartner S. J.

# Recensionen.

---

**Die sociale Frage und die Bestrebungen zu ihrer Lösung.** Mit besonderer Berücksichtigung der verschiedenen socialen Parteien in Deutschland. Drei Vorträge von **Franz Hitze.** 8°. 320 S. Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1877. Preis: *M.* 3.

„Übersichtlichkeit und Reichhaltigkeit der einschlägigen Notizen historischer, politischer, doctrinärer und polemischer Natur machen den Werth dieses Buches aus." Dieses Urtheil aus dem Munde der radicalen „Frankfurter Zeitung" über das vorliegende Werk lenkte zuerst unsere Aufmerksamkeit auf dasselbe und erweckte in uns die Vermuthung, der Verfasser müsse etwas Tüchtiges geleistet haben; denn es geschieht eben nicht oft, daß kirchenfeindliche Blätter von den Erscheinungen im katholischen Lager Kenntniß nehmen. Oder sollte der Verfasser den socialistischen Grundsätzen allzu sehr gehuldigt und deßhalb die Anerkennung des revolutionären Blattes geerntet haben? Von dieser Besorgniß wurden wir, wenigstens in Bezug auf das religiöse Gebiet, durch den Tadel befreit, welchen die genannte Zeitung ihrer obigen Bemerkung hinzufügt, daß der Verfasser nämlich nur von Religion und Kirche die Lösung der socialen Frage erhoffe.

Unsere Erwartungen sind bei Durchlesung des Buches nicht getäuscht worden. — Aus Vorträgen, welche im Kreise von Studiengenossen in der Gesellschaft „Unitas" zu Würzburg gehalten wurden, ist das Buch hervorgewachsen. Der Zweck desselben war, „soweit es der enge Rahmen dreier Vorträge erlaubt, über das ganze weite Gebiet der socialen Frage in einer Geist und Herz ansprechenden Form möglichst allseitig und gründlich zu orientiren und so zu eingehenderem, speciellerem Studium und zu energischer Mitarbeit an ihrer Lösung zu begeistern". Dieser Zweck, so scheint uns, ist im Großen und Ganzen erreicht. Die Veröffentlichung des Buches freut uns um so mehr, als es an einem Werke ähnlichen Inhalts fehlt, in welchem die sociale Frage in systematischer Ordnung und mit Berücksichtigung des neuesten statistischen Materials erörtert würde; denn das treffliche Buch von Jäger: „Der moderne Socialismus", beschäftigt sich mehr mit der historischen Entwicklung des Socialismus, als mit der socialen Frage, und „Der Emancipationskampf des vierten Standes" von Rudolph Meyer faßt den Gegenstand gleichfalls mehr von der geschichtlichen als von der dogmatischen Seite

in's Auge; es kann bei seinem reichen Detail eher als Quellenwerk für die Entwicklung des Socialismus in den letzten Jahren angesehen werden, während das vorliegende Werkchen durchaus geeignet ist, als Handbuch in das Studium der socialen Frage einzuführen.

Der erste Vortrag bespricht das Wesen und die Bedeutung dieser Frage, der zweite den liberalen und radicalen, der dritte den christlichen Socialismus; mit anderen Worten: Der Verfasser zeigt uns zunächst die Frage selbst in ihrer ganzen Schwierigkeit, entwickelt hierauf die verfehlten Lösungsversuche, namentlich eines Schulze-Delitzsch, Lassalle und Marx, und bringt endlich die richtige Lösung nach den Grundsätzen der katholischen Kirche.

Die Darstellung des Wesens der socialen Frage beginnt mit der Besprechung ähnlicher Zustände der alten Welt und zeigt dann, wie unter wachsender Zertrümmerung der alten Stände, welche das Mittelalter gebildet, vor Allem des Bauern- und Handwerker-Standes, die heutige Gesellschaft immer mehr in die zwei feindlichen Gruppen der Kapitalisten und der Proletarier auseinandergeht; wie hierdurch die materielle Existenz des größten Theils der Bevölkerung eine durchaus unsichere geworden ist, und wie in Folge der heutigen wirthschaftlichen Zustände die Entsittlichung immer weiter sich ausdehnt. Das Bild erhält seine positive greifbare Gestalt durch zahlreiche statistische Angaben über die Einkommens-, Nahrungs-, Gesundheits- und Wohnungsverhältnisse der Arbeiter, über Frauen- und Kinderarbeit und über die sittlichen Gefahren der Arbeiterbevölkerung. Die Verantwortung für die Richtigkeit dieser Notizen überläßt der Verfasser natürlich den von ihm angeführten Quellen, und wenn dieselben auch vielfach den Schriften der Socialisten entnommen sind, so ist doch das Bild, welches uns der Verfasser über die traurige Lage des Arbeiterstandes entwirft, im Allgemeinen gewiß kein übertriebenes; er hätte dasselbe in einzelnen Punkten, z. B. in Betreff der englischen Fabrikzustände und der Wohnungsverhältnisse der Arbeiter, auf Grund der von Marx in seinem Werke „Das Kapital" angeführten officiellen Quellen in noch grellerem Lichte darstellen können.

In Einem Citate scheint uns der Verfasser indeß entschieden unglücklich gewesen zu sein. Um zu zeigen, wie kraft des Lassalle'schen „ehernen Lohngesetzes" neben dem immer wachsenden Reichthum der Kapitalisten die Lohnarbeiter in ihrem Elend verharren, bringt er (S. 50) mit Berufung auf die „Christlich-socialen Blätter" eine Äußerung Gladstone's in einer Rede vom 16. April 1863, in welcher es heißt: „Von 1842 bis 1852 wuchs das besteuerte Einkommen Englands um 6 Procent ... In den acht Jahren von 1853 bis 1861 wuchs es, wenn wir von der Basis von 1853 ausgehen, um 20 Procent. Die Thatsache ist so erstaunlich, daß sie beinahe unglaublich ist. Diese berauschende Vermehrung von Reichthum und Macht ist ganz und gar auf die Klassen des Eigenthums beschränkt." Dieselbe Stelle hatte auch Marx in seiner Inauguraladresse der Internationale verwerthet, aber er ward dieserhalb von der Berliner „Concordia, Zeitschrift für die Arbeiterfrage", bezichtigt, er habe den letzten Satz „formell und materiell hinzugelogen". In dem hierauf erfolgten Streite berief sich

Marx auf die „Times" vom 17. April 1863. Aber die „Concordia" citirte in ihrer Replik die angezogene Stelle der „Times" vollständig, und in dieser Vollständigkeit bewies dieselbe allerdings ziemlich klar das Gegentheil von dem, was sie beweisen sollte, nämlich daß bei der verbesserten Lage der besitzenden Klassen die Lage der Arbeiter keineswegs gleich schlecht geblieben sei, sondern daß auch sie sich merklich gebessert habe. Gladstone hatte gesagt: „So steht es mit dem Reichthum dieses Landes. Ich für meinen Theil würde beinahe mit Besorgniß und mit Pein auf diese berauschende Vermehrung von Reichthum und Macht blicken, wenn ich glaubte, daß sie auf die Klassen beschränkt sei, die sich in angenehmen Verhältnissen befinden. Es ist hier gar keine Notiz von der Arbeiterbevölkerung genommen. Die Vermehrung, die ich beschrieben habe, ist lediglich auf die Klassen beschränkt, die Eigenthum besitzen (d. h. die über 150 Pfund Sterling Einkommen haben). Aber wir haben den unschätzbaren Trost, daß, während die Reichen reicher, die Armen weniger arm geworden sind. Ich will mich nicht unterfangen, zu sagen, daß die Lage der äußersten Armuth sich verbessert habe, aber wir sind so glücklich, zu wissen, daß die Durchschnittslage des britischen Arbeiters innerhalb der letzten 20 Jahre in einem Grade sich verbessert hat, der außerordentlich ist, und den wir beinahe für beispiellos in der Geschichte jeglichen Landes und jeglichen Zeitalters erklären können." [1] Das klingt anders als das Marx'sche Citat und spricht noch weit schlagender gegen die Richtigkeit des „ehernen Lohngesetzes", als der verstümmelte Text zu Gunsten desselben beweisen würde!

Hiermit gelangen wir zu einer mehr principiellen Meinungsverschiedenheit gegenüber dem Verfasser, da derselbe für das Lassalle'sche „eherne Lohngesetz" eintritt und wir die Existenz dieses Gesetzes in Abrede stellen. Nach der Lehre des israelitischen Agitators soll nämlich die Höhe des Arbeitslohnes das Minimum jenes Betrages, der zum gewohnheitsmäßigen Lebensunterhalt der Arbeiter und ihrer Familien erforderlich ist, nicht dauernd überschreiten können, und zwar aus dem aprioristischen Grunde, weil die Erhöhung des Lohnes, welche etwa in Folge gesteigerter Nachfrage vorübergehend einträte, eine Vermehrung der Arbeiterbevölkerung durch häufigere Eheschließungen und Geburten und hierdurch ein größeres Angebot von Arbeit, und folgeweise wieder eine Reducirung des Lohnes auf das Maß des nothwendigen Lebensunterhaltes herbeiführen müßte. Wir halten dieses angebliche „eherne Lohngesetz", wie gesagt, für falsch und seine Begründung für durchaus ungenügend; wir bedauern daher, daß der Verfasser sich demselben angeschlossen hat und dasselbe mit großer Wärme vertheidigt. Lassalle geht von der falschen Voraussetzung aus, die Nachfrage nach Arbeit sei bis zu einem gewissen Grade eine constante Größe; wenn sie gestiegen sei und durch ihr Steigen den Tauschwerth der Arbeit, also den Arbeitslohn z. B. auf $1^1/_2$ ihres Productionswerthes erhöht habe, so mache sie Halt, wie ein Reisender, der auf seine langsameren Kameraden wartet; sie mache Halt, bis die Bevölkerung

[1] Vgl. über diese interessante Controverse zwischen Marx und der Berliner „Concordia": Jäger, Der moderne Socialismus, S. 51 ff.

Zeit habe, mit ihrer Vermehrung nachzufolgen und durch erhöhtes Angebot den Tauschwerth wieder auf den Productionswerth herabzudrücken. In Wahrheit liegen die Sachen nicht so. Angebot und Nachfrage sind vielmehr beide, und zwar beständig, veränderliche Größen, und die Nachfrage nach Arbeit besitzt mitunter sogar noch mehr Veränderlichkeit, noch mehr Eile, als das Angebot derselben. Sie laufen wie zwei variable Zahlenreihen neben einander her und bestimmen die Höhe des Arbeitslohnes, indem sie die verschiedensten Combinationen eingehen; nur Eine Combination ist ausgeschlossen: der Arbeitslohn kann nicht dauernd unter den Betrag des absolut nothwendigen Lebensunterhaltes sinken, weil widrigenfalls die Arbeiter verhungern würden; dagegen kann er erstens sinken unter das Niveau des gewohnheitsmäßig als nothwendig geltenden Bedarfes, und es wird sich alsdann eben eine neue Gewohnheit, ein neuer, noch kärglicher gemessener Begriff des gewohnheitsmäßig Nothwendigen bilden; der Arbeitslohn kann zweitens steigen über das Maß des absolut Nothwendigen, und er kann drittens steigen sogar über das Maß des gewohnheitsmäßig Nothwendigen. Auch im letzteren Falle wird dann wiederum der Begriff des gewohnheitsmäßig nothwendigen Lebensbedarfes sich ändern, und dießmal zwar zu Gunsten der Arbeiter. Weil nämlich derjenige Betrag als der nothwendige Lebensbedarf angesehen zu werden pflegt, welchen auch die am schlechtesten gestellte Klasse aufwendet, so folgt, daß eine allgemeine Verbesserung der Arbeiterlöhne den Begriff des gewohnheitsmäßig nothwendigen Bedarfes steigert, so daß nunmehr möglicher Weise selbst die Zeitung und die Cigarre zu den nothwendigen Lebensbedürfnissen des Arbeiters zählten. In diesem Sinn ist es wahr, daß Lohnhöhe und nothwendiger Lebensbedarf gleichen Schritt halten; aber nicht, wie der Verfasser (S. 70 und 95) mit Lassalle will, weil der Lohn dem Bedarf, sondern umgekehrt, weil der gewohnheitsmäßige Bedarf dem Lohne folgt; in diesem Sinne verliert aber das „eherne Lohngesetz" auch vollständig jene agitatorische Kraft, um deren willen Lassalle desselben bedurfte.

Machen wir unsere Auffassung durch Zahlen anschaulicher! Gesetzt, in einem Orte befänden sich 2000 Arbeiter und der Arbeitslohn betrage 2 Mark per Tag. Jetzt wird eine Fabrik errichtet, es wächst also die Nachfrage und der Lohn steigt in Folge dessen auf 3 Mark. Nach Lassalle müssen nunmehr so viele Arbeiterehen stattfinden, und so viele Geburten erfolgen, daß durch erhöhtes Angebot von Arbeit der Lohn wieder auf 2 Mark herabsinkt. Sehr wohl! Aber diese Entwicklung gebraucht Zeit, sie erfordert etwa 20 Jahre, damit der Sohn dem Vater Concurrenz machen kann; und während das Arbeitsangebot, als veränderliche Größe, sich in dieser Weise fortentwickelt, ist die Arbeitsnachfrage nicht so gefällig, für den Zeitraum von 20 Jahren ihre veränderliche Natur zu verleugnen und zu warten, bis ihr Gegenpart, das Angebot, ihrem eiligeren Schritt nachgefolgt ist! Vielmehr schreitet auch die Nachfrage voran; es wird beispielsweise nach 10 Jahren, ehe die Bevölkerung sich so stark vermehrt hat, daß der Arbeitslohn wieder von 3 Mark auf 2 Mark sinkt, eine zweite Fabrik eröffnet oder die erste so erheblich

erweitert, daß neue Arbeitskräfte erforderlich werden. Es zeigt sich also, daß von einer eisernen Nothwendigkeit, kraft welcher die Arbeiter mit ihrem Lohn stets an das Maß des niedrigsten Lebensbedarfes gefesselt wären, in keinem andern Sinne die Rede sein kann, als in dem oben erwähnten; denn die eben angedeutete Entwicklung, kraft welcher die Arbeitsnachfrage stets einen Vorsprung hat vor dem Angebot, ist durchaus möglich, und zwar nicht bloß für kurze Zeiträume, sondern auch auf die längste Dauer, und bis zu jenem Augenblick hin, in welchem die Erde überhaupt zur Ernährung der Menschen nicht mehr ausreichen würde. Daß thatsächlich, und namentlich zur Zeit der Krisen, die Möglichkeit häufig nicht zur Wirklichkeit wird, ist leider nur allzu wahr; es gibt aber andere Zeiten, in welchen es bei der bloßen Möglichkeit sein Bewenden nicht hat, und hiermit fällt das „eherne Lohngesetz" Lassalle's.

Eine andere Äußerung des Verfassers glauben wir bei dieser Gelegenheit gleichfalls bekämpfen zu müssen. Er sagt (S. 207): „Die Kapitalisten bezahlen ihnen (den Arbeitern) nicht den Werth ihrer Arbeit, sondern den durch das eherne Lohngesetz bestimmten Lohn." Dieser ganz allgemein hingestellte Satz scheint uns eine Ungerechtigkeit gegen die Kapitalisten, oder doch eine Verwechslung der Begriffe von Tauschwerth und Productionswerth zu enthalten, ähnlich jener, auf welcher die ganze Werth-Theorie von Marx, und hiermit dessen Begründung des Socialismus aufgebaut ist. Welchen Werth muß der Fabrikherr seinen Arbeitern zahlen, um ihnen gerecht zu werden, den Tauschwerth oder den Productionswerth? Er muß ihnen nach allen Regeln der Moral den Tauschwerth zahlen und nicht den Productionswerth! Der Arbeiter ist der Herr seiner Arbeitskraft; wenn er dieselbe billig herstellen und erhalten kann, so ist das sein Glück; wenn er und seine Familie mit 3 Mark täglich leben, aber bei der starken Nachfrage nach Arbeit und dem hierdurch erzeugten hohen Tauschwerth derselben 6 Mark täglich verdienen kann, so darf er seinen Tauschwerth von 6 Mark mit ruhigem Gewissen in die Tasche stecken, obgleich der Productionswerth seiner Arbeit nur 3 Mark beträgt. Aber umgekehrt auch: wenn in Folge einer Krise der Tauschwerth unter den Productionswerth sinken sollte, wenn der Arbeiter 3 Mark zum Leben gebraucht, aber der Marktpreis der Arbeit nur 2 Mark beträgt, so kann sich der Arbeiter nicht beschweren, wenn der Fabrikherr ihm nur 2 Mark als Taglohn bietet; was der Fabrikherr mehr zahlen würde, wäre ein reines Almosen, und es ist vielleicht sogar ein Opfer und eine Wohlthat von seiner Seite, daß er, statt die Arbeit vollständig einzustellen, überhaupt nur zu 2 Mark noch arbeiten läßt. Also der Tauschwerth ist es, welchen der Fabrikherr zu zahlen hat, nicht der Productionswerth. Welchen Werth stellt nun jener Lohn dar, welcher durch das „eherne Lohngesetz", oder richtiger gesagt: durch das Gesetz von Angebot und Nachfrage bestimmt wird? den Tauschwerth oder den Productionswerth? Er stellt gleichfalls den Tauschwerth dar. Dem obigen Satz des Verfassers setzen wir also mit vollem Recht den andern entgegen: Die Kapitalisten bezahlen den Arbeitern den Werth ihrer Arbeit, wenn sie den durch das „eherne Lohngesetz" (genauer: den durch Angebot und Nachfrage) bestimmten Lohn zahlen; d. h. sie bezahlen ihnen

jenen Werth, welchen sie zu zahlen verpflichtet sind, nämlich den Tauschwerth; und wir halten es für eine vom Verfasser freilich gewiß nicht beabsichtigte Ungerechtigkeit gegen die Kapitalisten, zu behaupten, sie zahlten den Arbeitern nicht den Werth ihrer Arbeit, wenn sie den durch das „eherne Lohngesetz" bestimmten Lohn entrichten.

Bei dem vorliegenden Punkte verweilten wir etwas länger, weil es uns schien, es liege eine gewisse Gefahr darin, daß man für die Arbeiter und gegen die besitzenden Klassen allzu sehr Partei ergreife. So löblich es ist, sich der Arbeiter und der Armen anzunehmen, so darf es doch natürlich nie auf Kosten des Rechtes geschehen.

Nachdem mittelst des reichhaltigen statistischen Materials ein Einblick in die thatsächliche Lage der modernen Gesellschaft eröffnet ist, wendet sich der zweite Vortrag zur Kritik der liberalen und der socialistischen Lösungsversuche der socialen Frage.

An erster Stelle erscheint Herr Schulze aus Delitzsch, welcher, auf dem Boden der liberalen manchesterlichen Theorien fußend, durch Selbsthilfe der Arbeiter im Wege von Consum-, Credit-, Sparkassen- und anderen Vereinen das sociale Problem zu lösen sich unterfängt. Recht gut zeigt der Verfasser, daß derartige Vereine allerdings ihren Nutzen haben, daß sie aber andererseits als Lösung der socialen Frage auch entfernt nicht gelten können, und das am allerwenigsten bei dem Geiste, in welchem sie von Schulze in's Leben gerufen und geleitet wurden. Die Selbsthilfe nämlich, durch welche Schulze mit Ausschluß der Staatshilfe die Mißstände zu beseitigen gedenkt, soll angebahnt werden durch Bildung des Arbeiterstandes. „Daher legt Schulze," so erklärt der Verfasser, „vor Allem Gewicht auf die ‚Arbeiterbildungsvereine', die er in Verbindung mit seinen liberalen Freunden in ganz Deutschland gegründet hat. Die in diesen Vereinen gebotene ‚Bildung' ist natürlich die liberale, eine durchaus unchristliche. Daß dieselbe eine ungesunde Bildung ist, die den Arbeiter nur noch unglücklicher, unzufriedener, mit Gott, sich selbst und der menschlichen Gesellschaft zerfallener macht, ist für den Kenner des menschlichen Herzens klar. Der einzige Zweck dieser Vereine scheint fast nur die Förderung des Unglaubens zu sein, denn eine gewerbliche, eine technische, überhaupt dem Arbeiter nützliche Bildung geben sie demselben nicht. Den Hauptnachdruck legt man auf die Vorträge. Diese sind aber meistens politische, culturkämpferische, oder sie behandeln Themata, die denn doch gar zu fern liegen. Vorträge über den Mikado von Japan, über Spectral-Analyse, über das Auge, über Uhland ꝛc. werden doch wohl nur gehalten, um dem Arbeiter zur Einsicht seiner Dummheit oder auch seiner ‚Gelehrsamkeit', da er solche gelehrte Sachen hört, zu verhelfen" (S. 92, 93).

Nach dem liberalen Manchesterthum kommt der Socialismus zur Sprache, vertreten hauptsächlich durch Lassalle und Marx. Hier möchten wir vor Allem die Mäßigung rühmend hervorheben, mit welcher der Verfasser den Socialisten gegenüber auftritt, das Berechtigte in ihren Forderungen anerkennt und sie gegen ungegründete Anschuldigungen vertheidigt. Etwas zu weit

aber scheint diese Vertheidigung mitunter zu gehen. So lesen wir (S. 125): „Falsch ist auch die Unterstellung, als ob der Socialismus das Erbrecht antasten wolle"; aber der Verfasser übersieht, daß u. A. Marx in seinem communistischen Manifest ausdrücklich „Abschaffung des Erbrechts" fordert[1]. Der Verfasser betont, daß die Socialisten nicht alles Privateigenthum aufheben wollen, sondern nur das Privateigenthum am „Productivkapital". So wahr es nun ist, daß die Socialisten, namentlich in letzter Zeit, sich vielfach darauf beschränken, eine allgemeine Expropriirung nur für das „Productivkapital", für die „Arbeitswerkzeuge", und nicht für das „Genußkapital" zu verlangen, so wird doch wohl Niemand im Ernst daran glauben, daß sie die Parkanlagen den Großgrundbesitzern zu belassen gedenken, nachdem sie ihnen die Weizenfelder und Gemüsegärten enteignet haben! Der Verfasser verwirft den obersten Satz des Socialismus, daß Arbeit die einzige Quelle des Tauschwerthes sei (S. 117—119); aber wir hätten gern jenes frivole Sophisma gebrandmarkt gesehen, mit dessen Hilfe der Stifter der Internationale unter dem Deckmantel eines gewaltigen Apparates von Hegel'scher Phraseologie zu diesem seinem Satze gelangt[2]. Der Verfasser gesteht, daß „alle unsere Socialisten factisch durchaus unchristlich" seien; aber wir möchten es nicht unterschreiben, wenn er in Betreff dieser unchristlichen Richtung hinzusetzt: „Das ist etwas Zufälliges, hat mit dem socialistischen Grundgedanken, mit dem System als solchem gar nichts zu thun" (S. 134). Auch scheint uns der Verfasser bei den Gegnern des Christenthums zu viel guten Glauben vorauszusetzen, indem er die Besprechung Rousseau's, welcher seine eigenen fünf Kinder in's Findelhaus schickte, und ähnlicher Größen mit den Worten einleitet: „Wenn wir so Viele, die die Wahrheit suchten, irren und im Kampfe mit dem Irrthum zu Grunde gehen sehen, so wollen wir ihnen nicht zürnen, sondern ihr Streben ehren; das Wahre und Positive, was sie uns gegeben, dankbar annehmen" (S. 82). Es freute uns dagegen der Nachweis, daß der Liberalismus kein Recht hat, einen Stein auf den Socialismus zu werfen. Und wenn der Verfasser die theoretische Begründung des letzteren vielleicht allzu glimpflich behandelt, so versöhnt uns der klare Nachweis (S. 143 ff.), daß praktisch genommen, wie die Menschheit nach dem Sündenfall einmal beschaffen ist, die gegenwärtige „kapitalistische Productionsweise" mit ihrem Gesetze von Nachfrage und Angebot vor einer socialistischen Construction der menschlichen Gesellschaft jedenfalls noch den Vorzug verdiente. So ist denn Folgendes das Resultat der vorliegenden Erörterung: „In seiner Kritik unserer jetzigen gesellschaftlichen Zustände liegt die starke Seite des Socialismus, und hier müssen wir seine (theoretischen) Verdienste um die Lösung der socialen Frage dankbar anerkennen. Die Werke von Lassalle und Marx sind in dieser Beziehung epochemachende Leistungen. Positiv kann uns aber der Socialismus keine Rettung bringen, wenigstens so weit er eine

[1] Jäger, Der moderne Socialismus, S. 486.

[2] Vgl. den Aufsatz „Karl Marx und seine wissenschaftliche Begründung des modernen Socialismus" in dieser Zeitschrift, 1876, X. S. 439 ff.

Radicalheilung will. Entweder inaugurirt seine Gesellschaftsordnung, auch abgesehen von den Gefahren ihrer Einführung ... den wirthschaftlichen Bankerott, oder aber den Bankerott der Freiheit" (S. 150).

Liberalismus und Socialismus vermochten uns nicht zu helfen, daher wendet sich der Verfasser im dritten Vortrag zu den Grundsätzen des Christenthums. Seine Überschrift lautet: „Der christliche Socialismus". Auch Rudolph Meyer in seinem „Emancipationskampf des vierten Standes" spricht in ähnlicher Weise von einem „katholischen Socialismus"; wir müssen jedoch gestehen, daß wir diesen Ausdruck lieber vermieden sähen, weil er den Gedanken nahe legt, es gäbe zwei Wirthschaftssysteme: Liberalismus und Socialismus, von welchen das letztere wieder in verschiedene Unterabtheilungen zerfiele, nämlich in den Socialismus schlechthin, und in den christlichen oder auch den katholischen Socialismus. Eine derartige Auffassung müssen wir jedoch entschieden von uns weisen, da nach unserem Ermessen die Grundsätze des Socialismus ebenso wenig und wo möglich noch weniger als die Wirthschaftspolitik des manchesterlichen Liberalismus mit den gesunden Grundsätzen zu thun haben. Doch über den Namen wollen wir nicht streiten!

Dieser dritte Vortrag behandelt in drei Abtheilungen: „Christenthum und sociale Frage", „Association und sociale Frage", „Staat und sociale Frage". In der ersten Abtheilung werden die Verdienste vorgeführt, welche sich das Christenthum um die menschliche Gesellschaft erwarb, indem es die Sklaverei beseitigte, die politische Freiheit schützte, die Arbeit zu Ehren brachte und es verstand, den sinnlichen Menschen Entsagung zu lehren. „Erst die Freiheit der Arbeit, der allgemeine Wettkampf der Concurrenz, wo dem Verdienste auch der Lohn wird, drängte zur Entwicklung aller Kräfte und Fähigkeiten. Der ungeheure Fortschritt in Handel, Gewerbe und Industrie war nur unter der Voraussetzung freier Arbeiter möglich" (S. 192). Der Verfasser zeigt, wie die Kirche durch ihren Geist der Nächstenliebe, durch ihre Hochschätzung der freiwilligen Armuth und Jungfräulichkeit, durch ihre ächt conservativen Grundsätze, durch den Trieb der Association, welchen sie überall weckt, die Mittel zur Beseitigung all' jener Mißstände bietet, welche auf der modernen Gesellschaft und namentlich auf der Arbeiterbevölkerung unserer großen industriellen Unternehmen lasten; die Mittel zur Beseitigung der Übervölkerung auf der einen, der Entvölkerung auf der andern Seite, und vor Allem jener demoralisirenden Ungleichheiten des irdischen Besitzes, an welchen die heutige Gesellschaft dahinsiecht. „Die katholische Kirche," so schreibt er, „ist die sociale Macht katexochen. Selbst die großartigste religiös-sociale Schöpfung, die die Welt gesehen, ist sie die Schöpferin jener wunderbaren politischen Socialordnung des Mittelalters, so dauernden, schützenden Gefüges, wie sie die Gesellschaft ebenfalls sonst nie gesehen; ein Bau, gegründet auf dem ewig festen Fundamente der Religion; Stein fügt sich auf Stein, Wölbung auf Wölbung, in immer weiteren, immer freieren Formen, in strenger Einheit trotz wunderbarer Mannigfaltigkeit, alle Gliederung in Unterordnung unter die gemeinsame Idee, bis hinauf zur Krönung des Gebäudes — im Papstthum. Die katholische Kirche ist die conservative Macht katexochen:

alle revolutionären Bestrebungen richteten sich gegen sie zuerst, mochten sie von oben oder von unten kommen. Die katholische Kirche ist es auch allein, die den revolutionären Geist der Neuzeit überwindet, der wie ein Fieber den Körper der Gesellschaft schüttelt. Sie allein vermag die Leidenschaft zu fesseln, die proletarisirten Massen zur Ruhe und Ordnung zurückzuführen, ihnen den Geist der Disciplin einzuhauchen, um sich wieder zu sammeln und zu gliedern zum Aufbau der Gesellschaft der Zukunft" (S. 164, 165).

In der zweiten Abtheilung dieses Vortrags bespricht der Verfasser die Association, um zu zeigen, was dieselbe, im christlichen Geiste geleitet, zu leisten vermag. So sehr wir im Allgemeinen in der Hochschätzung des Vereinswesens und auch in manchen der einzelnen hier besprochenen Punkten dem Verfasser beistimmen, so weichen wir doch auch hier in einem der wichtigsten Punkte von seinen Ansichten ab. Es handelt sich um die Productiv-Genossenschaft, welche der Verfasser nach dem Vorgange Lassalle's auf's Wärmste befürwortet. „Die Productiv-Association," so erklärt er, „ist die Association par excellence, in ihr erst finden die andern ihre volle Bedeutung" (205). „Die Productiv-Association ist und bleibt das Ideal unserer socialen Bestrebungen; aber," setzt er allerdings hinzu, „ihre sofortige allgemeine Verwirklichung dürfen wir wohl nicht erwarten" (S. 217). „Die Schattenseiten der Productiv-Association sind: die Gefahr des Zwiespaltes, der Unzufriedenheit und des Ungehorsams, Mangel einer schnellen, leichten, mit Intelligenz und voller Selbstverantwortlichkeit abgewickelten Geschäftsführung" (S. 208). „So setzt gerade die Productiv-Association eine Mäßigung und Selbstlosigkeit bei ihren Mitgliedern voraus, wie sie nur bei ächt christlichen Arbeitern möglich ist. Und doch bietet sie gerade die großartigste, vollkommenste Lösung des socialen Problems, sichert sie allein der Arbeit ihren vollen Ertrag. Dürfen wir sie so leicht aufgeben? Gewiß nicht" (S. 205). Diese ideale Seite, welche der Verfasser an der Productiv-Genossenschaft bewundert, mag theilweise ihre Richtigkeit haben, auch leugnen wir nicht, daß dieselbe für einige Fälle, ähnlich wie die Actiengesellschaft, die geeignete Form sein mag; im Großen und Ganzen aber erwarten wir von ihr kein Heil, da sie eine Uneigennützigkeit und Gewissenhaftigkeit in ihren Theilnehmern erfordert, auf welche man in größerem Maßstabe nur dort zu rechnen befugt ist, wo das Gelübde der freiwilligen Armuth abgelegt und das Streben nach christlicher Vollkommenheit zum Lebensberufe erwählt wurde. Dieselben Gründe, welche der Verfasser gegen den socialistischen „Volksstaat" mit vollem Rechte in's Feld führt, scheinen uns, wenn auch in geringerem Maß, gegen die Productiv-Genossenschaft zu sprechen; und wie Lassalle dieselbe nur als Übergangsstufe zum „Volksstaat" in Vorschlag brachte, so stellt sie in verjüngtem Maßstabe das Bild dieses „Volksstaates" dar. Wenn wir nämlich davon absehen, daß sie in freier Übereinkunft, also unter der Herrschaft des Gesetzes von Angebot und Nachfrage, und nicht zwangsweise eingegangen wird, so möchten wir sie sogar in gewissem Sinne als Mittelbildung zwischen Socialismus und Kapitalismus ansehen: nach außen gehört sie dem Kapitalismus an, weil sie hier den Kampf freier Con-

currenz mit anderen gleichartigen Unternehmen zu führen hat, in ihrer inneren Organisation dagegen gehört sie in das Gebiet des Socialismus, weil sie hier das Gesetz von Angebot und Nachfrage ausschließt. Wir dürfen über sie daher wohl dasselbe Urtheil sprechen, welches der Verfasser mit voller Berechtigung über den socialistischen Volksstaat abgibt: „So lange die Menschen so sind, wie sie jetzt sind, kann der Collectivismus keine Rettung bringen" (S. 142).

Endlich werden in der letzten Abtheilung des dritten Vortrags („Staat und sociale Frage") die Sünden des liberalen Manchesterthums, deren sich manche Regierungen schuldig machten, kräftig, aber mit gutem Rechte bekämpft. Treffliches statistisches Material führt der Verfasser zu diesem Zwecke in's Feld. Dann aber wendet er sich zu den Grundsätzen, welche der Staat gegenüber der socialen Frage im Einzelnen zu befolgen habe, und auf diesem Gebiete können wir ihm gleichfalls in den meisten Punkten beipflichten. Doch möchten wir vom Standpunkte des Rechtes nicht Alles unterschreiben, was über das Steuerwesen gesagt wird; bei der starken Befürwortung der Progressivsteuer (S. 279) scheinen uns nämlich einige etwas bedenkliche Gesichtspunkte mit unterzulaufen, und wenn für die Erbschaftssteuer die Schrift von Scheel citirt wird, so möchten wir wenigstens darauf hinweisen, daß v. Scheel, so viel uns erinnerlich, diese Steuer dadurch zu begründen sucht, daß alles Erbrecht vom Staate geschaffen werde, ein Grund, welcher unseres Erachtens als durchaus unhaltbar angesehen werden muß.

Zum Schluß wendet sich der Verfasser wiederum zur Stellung der katholischen Kirche gegenüber den Schäden der menschlichen Gesellschaft. „Unsere Zeit drängt zur Entscheidung: ob Katholicismus oder Materialismus. Religion, Wissenschaft und Kunst, Politik, alle Gebiete des Lebens heischen Klarheit. Ein Strauß, ein Hartmann haben die Alternative präcis gestellt. Die Entwicklung, welche einzelne Geister in Jahrzehnten durchgemacht, bei Völkern erforderte sie Jahrhunderte, aber auch ihnen bleibt sie nicht erspart. Und unsere Völker sind in dieser Krisis angelangt. Und beweist nicht gerade der steigende Haß gegen die katholische Kirche, wie man instinktiv ihre Macht ahnt und fürchtet? Und ist es nicht gerade die Verfolgung, die läuternd und stärkend Zeugniß gibt von ihrer inneren unverwüstlichen Lebenskraft?" (S. 310, 311.)

Das Gesagte möge genügen, um in wenigen Zügen ein Bild von dem Inhalt des brauchbaren und mit warmer Begeisterung geschriebenen Buches zu geben. Was die Form anlangt, so hätten wir gewünscht, daß der ruhige Gang der Entwicklung weniger unterbrochen und gestört wäre durch zahlreich hineingeworfene Parenthesen, durch abgerissene, hineingestreute Wörter und durch allzuhäufige Verwendung von Sperr- und Fettdruck. Die zahlreichen Anmerkungen waren allerdings zum großen Theil unvermeidlich, da das statistische Material eben untergebracht sein wollte; etwas mehr Sorgfalt aber hätte wohl verwandt werden können auf die Rechtschreibung der Eigennamen. Dergleichen wird sich indeß leicht berichtigen lassen bei einer zweiten Auflage, welche wir dem zeitgemäßen Werkchen von Herzen wünschen, um so

mehr, als der Erlös desselben nach der Angabe auf dem Titelblatt für den Bonifazius-Verein bestimmt ist, vor Allem aber, damit es unter uns Katholiken das Interesse für die sociale Frage immer lebendiger anrege. Trotz der hervorgehobenen Meinungsverschiedenheiten auf nationalökonomischem Gebiete wüßten wir in der That einstweilen keine geeignetere Lectüre zur Einführung in die sociale Frage zu empfehlen, als das vorliegende Buch. Auch die apologetische Bedeutung desselben ist nicht zu unterschätzen, da es in unserer Zeit, wo so Vieles wankt und zerfällt, das sociale Wirken der katholischen Kirche in großartigem Lichte erscheinen läßt, und im Christenthum den geängsteten Völkern die einzige Hoffnung des Heiles vorweist. „Das Christenthum muß, das Christenthum wird die Welt retten", so wollen wir mit dem Verfasser schließen; „aber nur das volle Christenthum, wie es sich repräsentirt in der katholischen Kirche. Das protestantische Princip, speciell wie es in der Reformation zur Erscheinung gekommen, hat sich — ausgelebt. Seine consequente letzte Entwicklung endete im Nihilismus; Rationalismus, Pantheismus, Materialismus und im politischen, socialen Gebiete: Liberalismus, Socialismus sind die Durchgangspunkte dieser Entwicklung ... Und wunderbar: in dem Augenblick, wo der Subjectivismus und Kriticismus sich fast selbst übertrifft in seinem losen Spiel mit der Wahrheit, feiert in der katholischen Kirche der Glaube, das Autoritätsprincip seinen höchsten Triumph" (S. 302, 304).

L. v. Hammerstein S. J.

**Das heilige Meßopfer**, dogmatisch, liturgisch und ascetisch erklärt von **Dr. Nikolaus Gihr.** gr. 8°. XII u. 705 S. Freiburg, Herder, 1877. Preis: *M.* 8.40.

Die warme Empfehlung, deren vorstehendes Werk von Seiten des Ordinariates sich rühmen darf, ließ uns mit Freude zu demselben greifen und nur ungern legten wir es nach beendeter Lesung aus der Hand. Den Zweck des Buches bezeichnet der Verfasser selbst als einen vornehmlich „praktisch-ascetischen"; es soll „nicht bloß zum Verstande sprechen, sondern auch das Herz und den Willen anregen ... Da aber die Erbauung und Andacht stets auf theologischer Wahrheit beruhen und aus derselben hervorgehen soll, war es nöthig, das Dogma und den Ritus des eucharistischen Opfers im Sinne und Geiste der Kirche klar, gründlich und correct darzustellen; nur so gewinnen die ascetischen Erwägungen und Anwendungen ein solides Fundament" (S. VII). Wir glauben, nach vorurtheilsfreier Durchlesung des Werkes wird jeder Leser, selbst wenn er in einigen Punkten von den Ansichten des Verfassers abweichen sollte, gestehen, der ausgesprochene Zweck sei vollständig erreicht.

Das ganze Buch zerfällt in zwei Theile, einen dogmatisch-ascetischen und einen liturgisch-ascetischen. Da eine erschöpfende Wiedergabe des Dogma nicht im Plane des Verfassers lag, so ist der erste Theil bedeutend weniger umfangreich (S. 1—207), als der zweite (S. 208—702); dafür ist vorzüglich in jenem das Versprechen eingelöst, der wissenschaftlichen Erörterung Rechnung zu tragen. Nicht in schulgerechter Form, sondern im

Tone einer Erbauungsschrift finden sich hier dogmatische Fragen mit einer Gründlichkeit und Correctheit behandelt, wie man dieselbe selbst in Fachwerken mitunter vergebens sucht. Förmliche Widerlegung falscher oder controvertirter Ansichten blieb grundsätzlich ausgeschlossen, wurde jedenfalls nur hier und da angedeutet; aber die positive Erklärung der kirchlichen Lehre ist lichtvoll und solid, die Entscheidung in strittigen Punkten glücklich und maßhaltend; die ganze Durchführung zeugt von dem gründlichen Studium und der anhaltenden Betrachtung, mit denen sich der Verfasser in seinen Gegenstand vertieft hat.

Die Form der Darstellung ist durchgehends ruhig, aber innig und zum Herzen sprechend, nicht trocken und schmucklos, nur an sehr wenigen Stellen vielleicht etwas überschwänglich; doch solche Kleinigkeiten vergißt man gerne über dem Gesammteindruck, den das Werk und seine einzelnen Abschnitte machen: ist doch im großen Ganzen der Schmuck der Rede selbst keineswegs müßig und unfruchtbar, sondern ganz dazu angethan, den vorgetragenen Gedanken den Weg zum Verständniß und zum Herzen zu bahnen.

Mit Vorliebe sind gerade im ersten Theile den Schriften des ehrw. Heinrich Suso längere Citate entnommen. Namentlich bei den Erörterungen über den unendlichen Liebesbeweis unseres Erlösers ist es für das Herz erquickend, die anmuthige Stimme des so tief in Gott versenkten Mystikers zu hören.

Außer den im Texte aufgenommenen Citaten bietet das Werk, zumal im zweiten Theile, deren viele und sachgemäße in den angefügten Noten. Diese Verweisung in Noten läßt es dem Leser frei, ungehemmt die Lesung fortzusetzen, da der Wegfall der Anmerkungen den Fluß derselben nicht hindert, sondern eher den Gedanken auf den Hauptgegenstand ohne Abschweifung gerichtet hält. Was im Texte manchmal nur kurz angedeutet wurde, findet sich in den Noten weiter entfaltet, oder von anderer Seite betrachtet. Vor Allem begegnet man dort den Ausführungen eines hl. Bonaventura, eines Dionysius des Karthäusers, eines Ludwig de Ponte, sowie auch der gediegensten Autoren der Neuzeit. Die Bekanntschaft mit einer ausgewählten ascetischen Literatur, in welche der Leser auf diese Weise eingeführt wird, ist ein erfreulicher Nutzen, der ihm nebenbei aus dem Buche erwächst.

Indem wir nun auf den Inhalt des Werkes etwas näher eingehen wollen, gestattet uns der beschränkte Raum nur, ganz summarisch zu verfahren.

Mit Rücksicht auf den Zweck des Verfassers war es unseres Erachtens ganz am Platze, die einleitenden Erörterungen über den Begriff der Gottesverehrung und des Opfers im Allgemeinen (S. 1—20), über den wahren Opfercharakter und die Bedeutung des Kreuzesopfers (S. 21—60) weiter auszudehnen, als es einer rein wissenschaftlichen Arbeit, welche speciell über die heilige Messe handelte, angepaßt gewesen wäre. Sehr ansprechend und belehrend sind in letzterem Abschnitte die Erörterungen über das Hohepriesterthum Christi im Allgemeinen, sowie über dessen Ausübung durch den blutigen Tod. Treffend wird S. 26 mit Bezugnahme auf Hebr. 10, 5—7 gezeigt, wie der Erlöser im Augenblicke der Menschwerdung, kraft der hypostatischen Vereinigung zum Hohenpriester gesalbt, „das feierliche Opfergelübde dar-

brachte, in welchem er gelobte, durch das Kreuzopfer Alles, was im Himmel und auf Erden ist, zu erneuern und wiederherzustellen". Beim Nachweis, wie der wahre und volle Opferbegriff dem Kreuzestode des Herrn eigen, wird, wie billig, der Schwerpunkt in die vom menschlichen Willen Christi frei vollzogene Dahingabe seiner selbst zum blutigen Tode gelegt (S. 35): „Jesus Christus vollzog am Kreuze in priesterlicher Gesinnung den Opferact, indem er nicht gezwungen, sondern aus freiester Wahl unter unsäglichen Schmerzen sein Blut vergoß und aus vollkommen freiwilligem Gehorsam sein unendlich kostbares Leben hingab, um die durch das sündige Menschengeschlecht verunehrte und verletzte Majestät des Allerhöchsten zu verherrlichen und zu versöhnen." Nicht um einen Tadel auszusprechen, sondern um einen Gedanken wiederzugeben, der sich uns bei der Lesung darbot, erwähnen wir, daß hier wohl ein geeigneter Platz gewesen wäre, etwas näher die theologische Frage über das Wie der Willensfreiheit Christi bezüglich seines Todes zu berühren; der hier behandelte Opfercharakter des Kreuztodes hätte dadurch noch mehr beleuchtet werden können, und für den ascetischen Zweck des Buches hätte sich ein neuer Quell fruchtbarer Gedanken und Erwägungen erschlossen. Doch es ist das ja eigentlich nur etwas, was gesagt werden konnte, nicht was hätte gesagt werden müssen. Auch § 9 über „die subjective Zuwendung der Erlösung" und § 10 über „die stete Fortdauer des Priesterthums Christi" gehören zu den besten Partien des Buches.

Der dritte Abschnitt behandelt den eigentlichen Gegenstand des ersten Theiles. Die Wahrheit und Wirklichkeit des eucharistischen Opfers, die Wirkungen desselben und die Theilnahme an ihnen werden in einer nicht minder gründlichen als anregenden Weise besprochen.

Bei dem Nachweise des wirklichen Opfercharakters der heiligen Messe mußte auch die Frage zur Sprache kommen, durch welche Momente und auf welche Weise der Meßfeier jener Charakter zukomme. Wir können nur unsere volle Zustimmung dazu aussprechen, daß der Verfasser sich derjenigen Opfertheorie anschloß, die bereits von Cardinal Lugo entwickelt und in neuester Zeit von Cardinal Franzelin noch erschöpfender vertheidigt wurde. Die dort hervorgehobenen Momente, die vom Sinnenleben entkleidete sacramentale Seinsweise des Heilandes unter den niedrigen Gestalten von Brod und Wein, seine Selbsthingabe als Speise und Trank, sind jedenfalls — das kann Niemand leugnen — in der Consecration enthalten; es sind dieß zudem Momente, welche eine wahre und staunenswerthe Vernichtung des Opfergegenstandes, wie eine solche zur Realisirung des Opferbegriffes nur gefordert werden kann, aufdecken; es sind endlich Momente, welche mehr als irgend sonst etwas in der heiligen Messe eine Vernichtung und somit den wesentlichen Charakter des Opfers in sich tragen. Der Verfasser hat darum Recht, wenn er den Opfercharakter der heiligen Messe nicht in die bloße Beziehung zum Kreuzopfer und dessen Repräsentation setzt (S. 100); ebenso hat er ganz Recht, wenn er (S. 107 Anm.) neueren Autoren gegenüber die zu große Identität des blutigen und des unblutigen Opfers des Neuen Bundes verwirft und, auf die Lehre der weitaus größten Zahl der Theologen fußend, diese Einheit dahin

formulirt: Ein und derselbe Opferpriester, ein und dieselbe Opfergabe, aber eine ganz verschiedene Opferhandlung.

Aus den angegebenen, in der Meßfeier enthaltenen Momenten, in welchen wir mit dem Verfasser einen wahren Opfercharakter fanden, folgt freilich zunächst nur, daß sie genügend, und auch wohl, daß sie die vorzüglichsten sind, aus welchen die heilige Messe sich zum wirklichen Opfer gestaltet. Ob aber nicht außerdem Anderes vorliege, worin sich der Opfercharakter ausprägt, und was vielleicht gar für sich allein genügen könnte, um der heiligen Feier den Charakter eines wahren Opfers zu vindiciren, ist damit noch nicht entschieden. Und in der That möchte die Theorie des P. Lessius nicht so ganz bedeutungslos sein, zumal wenn man sie in der Weise auffaßt, wie Cardinal Lugo[1] die Wandlung der Brod- und Weinelemente erklärt, daß den getrennten Gestalten, dem Leibe und Blute des Herrn, zwar keine geschiedene Existenz, aber doch eine verschiedene Function zukomme. Die im Wortlaute der Liturgie ausgesprochene Trennung erhält dadurch irgend welchen realen Hintergrund, so daß man trotz der realen Gegenwart des ganzen Christus dennoch ganz richtig das gewandelte Brod das Sacrament des Leibes Christi und den gewandelten Kelch das Sacrament des Blutes Christi nennt. Darum erscheint uns das Urtheil über diese Theorie (S. 100 Anmerkung) ein wenig zu scharf. Allein bei ihr stehen bleiben, wenn es sich um die Wesenserklärung des eucharistischen Opfers handelt, ist gewiß nicht am Platze, besonders da die vorhin im Einklange mit dem Verfasser hervorgehobenen Momente klarer und deutlicher eine Vernichtung des Opfergegenstandes aufdecken. Doch genug hiervon. Wir wenden uns dem weitern Inhalte des Buches zu.

Die §§ 17, 20—22 bilden eine lichtvolle und erschöpfende Erörterung über die Früchte des heiligen Meßopfers und deren Theilnehmer. Wer über diese Frage ein klares Verständniß zu gewinnen wünscht, wird hier Befriedigung finden. Wir heben das um so lieber hervor, weil sich dieser Punkt leider zu selten klar behandelt findet, und weil wir doch in demselben einen Gegenstand von großer Wichtigkeit und praktischer Bedeutung erblicken. Die genaue Unterscheidung der verschiedenen und doch ineinandergreifenden Wirksamkeit der Sühne und der Bitte ist ein Hauptschlüssel zum richtigen Verständniß. Der Verfasser erschließt es dem Leser wirklich und setzt ihn in den Stand, auf leichte Weise dasjenige aus sich zu ergänzen, was nur obenhin berührt werden konnte. Mit Recht verwirft derselbe die in der Neuzeit mit Vorliebe vertheidigte Ansicht, als ob die für Mehrere vollzogene Darbringung des heiligen Meßopfers Jedem von ihnen so viel nütze, als wenn die heilige Messe für ihn allein dargebracht würde, und zwar verwirft er das in der ganzen Ausdehnung der Opferfrüchte. Wir beabsichtigen nicht, dem entgegenzutreten und etwa der Ansicht des Canus (S. 119) den Vorzug zuzuerkennen; nur möchten wir die Früchte der heiligen Messe als eines Bittopfers nicht ebenso beschränkt wissen, wie die aus der einmaligen Darbringung derselben ent-

[1] De Euch. disp. 7. sect. 6.

springende Frucht der sühnenden Straftilgung[1]. Es dürfte sich für eine derartige Unterscheidung wirklich auch ein Anhaltspunkt in der kirchlichen Praxis finden. Wenn z. B. einem Priester etwa der Unfall zustieße, gefälschten Weines halber die heilige Messe ungiltig zu feiern, so gewährt der heilige Stuhl, selbst wenn die Applicationspflicht auf Empfang von Meßstipendien beruhte, dem Bittsteller wohl die Dispens, daß er zum Ersatz für alle jene ungiltigen Applicationen eine weit geringere Zahl von Messen nachträglich applicire. Damit so der Priester der übernommenen Verpflichtung wirklich genüge, muß es in der Macht des Oberhauptes der Kirche liegen, die ausfallenden Wirkungen zu ersetzen. Das ist sehr begreiflich betreffs der satisfactorischen Opferfrüchte, denn für diese vermag der Papst ein Äquivalent zu bieten aus dem Verdienstschatze der Kirche, aus welchem er wichtiger Gründe halber die Zahlung geistiger Schuldenlast zu leisten berechtigt ist. Betreffs der impetratorischen Wirksamkeit der heiligen Messe liegt es aber nicht so in seiner Befugniß, eine Ausgleichung zu bewirken. Darum erübrigt nur, daß er auf die Meinung zurückgreift, Gott werde je nach Umständen eine verringerte Zahl der Meßfeier als Bittmoment nicht weniger gnädig annehmen, als wenn alle Messen rite persolvirt werden.

Zum Abschluß des dogmatischen Theiles stellt der Verfasser in §§ 23 und 24 (S. 170—207) die heilige Messe dar als Mittelpunkt des katholischen Cultus und des katholischen Opferlebens. Dieser Abschnitt bildet mit den früheren vorbereitenden Erörterungen über das Kreuzesopfer und über das beständige Hohepriesterthum Christi gleichsam den Rahmen, in welchem der zu behandelnde Hauptgegenstand gefaßt ist. Er dient aber nicht bloß zur gefälligern und ansprechendern Einfassung, sondern erhöht auch das Verständniß der reichen Wirksamkeit, welche in der heiligen Messe liegt, und der Fülle des Gnadenlebens, welches kraft derselben beständig in der Kirche pulsirt.

Obwohl, wie bereits gesagt, der bisher besprochene I. Theil, der dogmatisch-ascetische, nur die weitaus geringere Hälfte des ganzes Werkes bildet, haben wir doch bei dessen Besprechung länger verweilt, weil er zur gläubigen Durchdringung des Inhaltes der heiligen Messe der wichtigste ist. Bei der Besprechung des folgenden liturgisch-ascetischen Theiles können wir uns kürzer fassen, um so mehr, weil hier ein bloßer Hinweis auf den Inhalt zur Empfehlung des Werkes genügt.

Die erste Abtheilung (S. 208—304) enthält, gleichsam als Einleitung, die liturgische Erklärung dessen, was der Verfasser die „Zurüstung zum heiligen Meßopfer" nennt, nämlich des Altars und seines Schmuckes, der heiligen Gewänder und Geräthe, der liturgischen Sprache. Darnach werden bis zum Schlusse des Buches gegen 400 Seiten der eigentlichen Feier der heiligen Messe gewidmet. Wiewohl die Erläuterung der rituellen Vorschriften und Ceremonien keineswegs vernachlässigt wird, und auch die Geschichte des Ritus und der Gebete zur Sprache kommt, so bleibt doch, wie zu erwarten stand, die Erklärung der liturgischen Gebete die Hauptsache.

[1] Lugo, De Euch. disp. 19. n. 257.

Dr. Gihr gibt diese unter geschickter Verwerthung der bewährtesten alten sowohl als neuern Schriftsteller, welche sich denselben Gegenstand zur Behandlung gewählt haben; er bietet in der That einen sehr reichhaltigen Schatz, aus dem vorzüglich der Priester für sich erhöhte Andacht bei den so gehaltvollen und altehrwürdigen Gebeten der Kirche zu schöpfen vermag, in dem aber auch Belehrung für Jeden, ein volleres Verständniß und Anregung zur lebendigeren Theilnahme an der Meßfeier gefunden wird.

Bei der Erörterung der Ceremonien und rituellen Vorschriften, welche in die Auslegung der Gebete verflochten ward, vermeidet der Verfasser die Klippe, an welcher eine übertriebene Sucht, durch bloße Utilitäts- und Schicklichkeitsrücksichten möglichst Alles zu erklären, auch das tief Geheimnißvolle zerschellen und zu Grunde gehen läßt; doch er stößt auch nicht an die entgegenstehende Klippe, durch übertriebenes Deuteln bei Allem und Jedem einen geheimnißvollen Sinn herausfinden zu wollen. Er unterscheidet ganz wohl das Mystische, das die Kirche beabsichtigt, von der subjectiven Benützung, durch welche etwa der Einzelne nach Gutdünken an specielle Ritus seine eigene Andacht anlehnen mag.

Die Angabe, sowie die Verwerthung mehrerer neuer Ritus-Decrete zeugen von der allseitigen auf das Werk verwendeten Sorgfalt. Zu S. 235 Anm. 2 gestatten wir uns eine Ergänzung. Es wird daselbst ein Decret vom 1. September 1866 citirt, nach welchem Kelche aus Aluminium verboten wurden. Das ist richtig; allein am 6. December desselben Jahres wurde auf wiederholtes Gesuch dieses Decret in etwa gemildert. Es wurden nämlich Kelche aus Aluminium-Bronze unter ganz bestimmten Bedingungen für statthaft erklärt, unter genauer Feststellung 1) der Mischung des Metalles selbst, 2) der Minimal-Stärke der Versilberung und 3) der Stärke der nach der Versilberung vorzunehmenden Vergoldung [1]. Auch das S. 123 mit Bezugnahme auf die Decrete der Rituscongregation vom 3. März 1761 und vom 12. September 1840 über die Verpflichtung zur Requiemsmesse Gesagte dürfte leicht zu einer ungenauen Auffassung verleiten, wenn man das letzte Decret nicht in seinem Wortlaute ansieht. In demselben wird zum Unterschied von den Votivmessen hinsichtlich der Requiemsmessen gesagt, daß man auch an den durch die Rubriken nicht verhinderten Tagen, durch die Tagesmesse Genüge leiste, wenn nicht etwa die Requiemsmesse ausdrücklich vom Stipendiengeber verlangt sei oder es sich um die Gewinnung des Altarsprivilegiums handle.

Aus der Erklärung der liturgischen Gebete Mehreres speciell zur Besprechung herauszugreifen, würde uns zu weit führen. Nur an einen Punkt knüpfen wir eine Bemerkung an.

Da die Interpretation des nach der Wandlung zu verrichtenden Gebetes „Supplices te rogamus etc." in neuerer Zeit, besonders durch Dr. Hoppe's Arbeit über „die Epiklesis", in ein neues Stadium der Controverse getreten ist, so konnte Dr. Gihr nicht umhin, auch in dieser Frage Stellung zu nehmen. Er verwirft die Ansicht, als ob sich in jenem Gebete der lateinischen Litur-

[1] Näheres findet sich hierüber in den Acta S. Sedis, vol. VI. p. 589.

gie die sogenannte Consecrations-Epiklesis finde, welche noch die consecrirende Thätigkeit des heiligen Geistes zum Gegenstand des Gebetes mache. In diesem Sinne eine Identität unseres Gebetes mit der Epiklesis der orientalischen Liturgien finden wollen, nennen auch wir einen „geistreichen, aber nicht geglückten Versuch" (S. 612). Das „perferri in sublime altare tuum" in ein „transmutari in Christum" umsetzen, ist eine zu gewaltsame Deutung der Wörter. Will man aber in den orientalischen Liturgien ein paralleles Gebet ausfindig machen, so könnte man mit gleichem Rechte ein derartiges in den Gebeten vor der Consecration finden, in welchen regelmäßig um die Aufnahme der Opfergaben zum himmlischen Altar gefleht wird, und welchen in der Liturgie des hl. Jacobus noch ein Gebet von ganz ähnlicher Fassung folgt, wie das lateinische Gebet „Supra quae etc." Endlich ist die Anrufung der Vermittelung der Engel, d. h. der geschaffenen himmlischen Geister, um die Opfergaben zum himmlischen Throne emporzutragen, auch den orientalischen Liturgien nicht fremd; ausdrücklich findet sie sich in der Markusliturgie. Daß es daher nicht gerade gefordert werde, unter dem „sanctus angelus" den heiligen Geist zu verstehen, dürfte zuzugestehen sein. Für „zulässig" erachtet dieß jedoch auch der Verfasser, und wir glauben, daß sogar noch eine größere als die von ihm zugegebene Identificirung unseres Gebetes mit der orientalischen Epiklesis zulässig ist, wenn nur deren eigentlich intendirtes Gebetsobject anders bestimmt wird. Von einer solchen Identificirung aus ließe sich unseres Erachtens der höhere Sinn des Gebetes tiefer erfassen und eine größere Fülle höchst anregender Gedanken aus ihm schöpfen.

Der beabsichtigte Gegenstand der Bitte kann nämlich auch in den orientalischen Liturgien nicht die noch zu vollziehende Consecration sein. Das geben Alle zu. Da es nun aber scheint, daß doch irgend ein nach der Absicht des Betenden noch erflehbarer Gegenstand vorliegen müsse, so kann thatsächlich unter dem Ausdrucke einer noch zu geschehenden Consecration nur ein anderes Object gemeint sein, aber ein Object, welches mit der Consecration der Eucharistie so zusammenhängt, daß dessen Zusammenfassung mit derselben unter einen so kühnen bildlichen Ausdruck begreiflich wird.

Man liebt es, die orientalische Epiklesis mit dem Offertorium der Todtenmesse zu paralleliſiren. Nehmen wir einmal an, daß die dort gebrauchten Ausdrücke wirklich der Zeichnung der Höllenqualen entnommen seien, daß also das Gebet wörtlich auf Befreiung oder besser auf Bewahrung vor der Hölle laute, so wird gerade dadurch unsere eben ausgesprochene Auffassung bestätigt. Die Kirche denkt sich in hochpoetischem Schwunge in jenen Augenblick zurück, wo die Seele des Verstorbenen sich vom Leibe zu trennen im Begriffe stand; doch es schwebt ihr ein jetzt noch erfüllbarer Zweck vor, auf welchen sie ihr Gebet richtet. Daß Gott etwa wegen der vorhergesehenen Gebete die Dahingeschiedenen durch die Gnade der Bekehrung vor der Hölle bewahre, ist zu zweifelhaft, als daß wir darauf allein die Erklärung jener Kirchengebete bauen könnten. Läge nicht ein jetzt noch erflehbarer Gegenstand vor, so würde die Kirche nicht so ergreifend Gottes Erbarmen anflehen; sonst dürften wir dreist auch für die vollendeten Gerechten im Himmel in demselben Sinne beten

und opfern. Der jetzt noch erflehbare und beabsichtigte Gebetsgegenstand ist die Befreiung von den Leiden des Fegfeuers. Die schärferen Ausdrücke rechtfertigen sich unter Anderem deßhalb, weil sie der concrete Ausdruck zur Bezeichnung des strengen göttlichen Gerichtes sind; von einem strengen göttlichen Gerichte bezweckt aber die Kirche, den Verstorbenen noch zu entlasten, wenn auch nicht von dem in den Ausdrücken an sich vielleicht liegenden, so doch von einem verwandten furchtbaren Gerichte, welches durch die Qualen des Fegfeuers noch auf ihm ruht. Gerade weil ein so verwandter Gebetsgegenstand als noch erflehbar vorhanden ist, kann die Kirche in tragischer Weise grellere Ausdrücke gebrauchen. Fast gleichartig drückt sich die Kirche in dem alljährlich wiederkehrenden Kirchengebete aus: „Thauet, Himmel, den Gerechten" u. s. w. Die Ausdrücke bezeichnen die Herabkunft des Heilandes durch seine Menschwerdung; der von der Kirche unter diesen Ausdrücken verhüllte, aber beabsichtigte Gebetsgegenstand ist die Herabkunft der Gnaden des Erlösers, die vollere Verwirklichung des durch die Menschwerdung angebahnten Heiles.

Ähnlich dürfen wir es uns bei der Epiklesis denken und den beabsichtigten, noch erflehbaren Gegenstand in den Worten der lateinischen Liturgie finden; es ist derselbe die segensvolle Aufnahme zum himmlischen Altare, damit von da gleichsam die heilige Eucharistie, mit der göttlichen Gnadenfülle zu unseren Gunsten getränkt und überfluthet, als ein uns gnadenreiches Sacrament zurückgegeben werde. Das ist ein noch erflehbarer Gegenstand. Denn wenn auch Christus, als Opferlamm auf dem Altare gegenwärtig, schon die an die Seinigen auszuspendenden Gnaden als sein Recht in Händen trägt und deren Zuwendung auch schon theilweise vollzogen hat, so kann doch noch um größere Fülle, so kann besonders noch um Entfernung jeglichen Hindernisses gefleht werden, welches der Mensch immerhin der Wirksamkeit der Gnaden zu setzen die Freiheit hat. Doch wie ist es erklärlich, daß die Kirche in den orientalischen Liturgien Ausdrücke gebraucht, wie: „Sende den heiligen Geist, der . . . umwandle in den heiligen Leib, in das heilige Blut Christi, deines Sohnes" u. s. w.? Das bloße Sichzurückversetzen in den eben verflossenen Moment vor der Consecration erklärt allerdings etwas, aber es dürfte allein kaum genügen. Dr. Scheeben[1] hebt ein zweites berechtigtes Moment hervor, wenn er sagt, die Wandlung in den Leib und das Blut Christi sei in gewissem Sinne eine fortdauernde Thätigkeit, welche in dem Verwandeltbleiben durch den fortgesetzten Einfluß göttlicher Kraft perennire, so wie die göttliche Schöpferkraft beständig fortwirke in der Erhaltung der Geschöpfe; darum sei das Flehen um diese göttliche Wirksamkeit des heiligen Geistes, wenn auch nicht erforderlich zu ihrer unfehlbaren Fortdauer, doch nicht gegenstandslos als Ausdruck des heißen Verlangens, mit dem die Kirche die wundervolle himmlische Gabe der Eucharistie umfaßt. Wir möchten ein drittes Moment hinzufügen, welches sich ganz auf die Bitte um Segensfülle gründet, die in unmittelbarem Anschluß an jene Worte in allen Liturgien

[1] Vgl. im „Katholik", Jahrg. 1866, „Studien über den Meßkanon".

erfolgt. Im höchsten Schwunge des Affectes und im brennendsten Verlangen nach der göttlichen Opfergabe ist die heilige Eucharistie sozusagen der Kirche noch nicht vollgiltig der Leib und das Blut ihres Herrn geworden, wenn er es nicht ist zu ihrem Segen. Erst in dem Bewußtsein und der Versicherung, daß aus derselben für sie die reichsten Gnadenergüsse wirksam ausstrahlen, ist sie im Vollbesitz des Leibes und Blutes Jesu Christi. Darum fleht sie mit den Worten, die auf Verwandlung lauten, um den vollen Gnadeninhalt der heiligen Eucharistie[1]. Dieser ganze Schwung der orientalischen Gebete, diese ganze Fülle der so kraftvollen Bitten liegt dem Inhalte nach, wiewohl in knapperer Form, auch in dem römischen Gebete „Supplices". Nichts hindert sogar, das unbestimmtere „Jube haec perferri" nicht bloß von dem soeben gewandelten Sacramente zu verstehen, sondern von Christus mit seinen Verdiensten, Gebeten und Gnaden und von dessen mystischem Leibe, den Gläubigen, mit ihren Wünschen und Opfern und guten Werken, welche der Priester in das Herz Jesu hineinlegt, um mit ihm und in ihm vor das Antlitz Gottes getragen und von den Flammen des heiligen Geistes verzehrt zu werden.

Doch wir wollen nicht weiter auf diese und ähnliche Erörterungen eingehen, die sich an das vorliegende Werk anknüpfen ließen; wir schließen lieber unser Referat mit dem innigen Wunsche, daß das schöne Buch Dr. Gihrs in recht vielen Lesern die Gesinnungen und Gefühle anregen möge, welchen er darin Ausdruck verliehen hat, jenen zum Segen und ihm zur Verwirklichung des Lohnes, den er — dessen sind wir überzeugt — vor Allem gesucht hat.

**Aug. Lehmkuhl** S. J.

**Friedrich August von Klinkowström und seine Nachkommen.** Eine Lebensskizze von seinem Sohne **Alphons v. Klinkowström.** 8°. 439 S. Wien, Braumüller, 1877. Preis: *M.* 10.

Wer wollte es einem Sohne verargen, zur hundertjährigen Gedächtnißfeier der Geburt seines Vaters dessen Lebensbild zu entwerfen und dasselbe den zahlreichen Mitgliedern seiner weitverbreiteten edeln Familie zu widmen? Einer Entschuldigung bedurfte also der Verfasser nicht, wenn sein Unterfangen auch noch so zarter Natur war. Wenn vollends der Vater ein Mann war, der wie Friedrich August von Klinkowström auch in weiteren Kreisen als Convertit, Künstler, Soldat, Erzieher und Schriftsteller sich einen ehrenvollen Namen erworben und in den verschiedensten Lebensstellungen durch biederen

---

[1] Die drei hier angegebenen Momente finden sich auch, wenngleich nicht in derselben Weise entwickelt, in der berühmten Rede Bessarions: De sacramento Eucharistiae, wenn er von der orientalischen Epiklesis sagt: 1. „Oportet enim haec . . . non tanquam in tempore in quo dicuntur, sed tanquam in tempore, pro quo dicuntur . . . intelligere"; 2. „en, quomodo orant, ne ex propositis muneribus spiritus gratiae arceatur"; 3. „et hoc quidem petere sacerdotem . . . ut fidelem populum mysticum corpus Christi sanguinemque efficiat". (In der mir zu Gebote stehenden Ausgabe Norembergae 1527, S. 42, 44, 49.)

Charakter, tiefe Religiosität und bürgerliche Tüchtigkeit die Achtung seines Kaisers und die Freundschaft der edelsten Männer seiner Zeit verdient hat, so erheischt eine Biographie, wie die vorliegende, auch über die Grenzen der Verwandtschaft und Freundschaft hinaus ein allgemeineres Interesse. Indem wir uns vorbehalten, ausführlicher auf ihren Inhalt zurückzukommen, möchten wir dieselbe heute nur kurz unsern Lesern empfehlen. Die herrlichen Jugendbriefe des Malers, der bei aller Liebe zur Kunst diese doch gerne auf dem Altare des kindlichen Gehorsams opfern würde, sind nicht weniger als die Erzählung der späteren Lebensschicksale des Erziehers sehr geeignet, den jugendlichen Gemüthern treffliche Grundsätze und edle Gesinnungen einzuflößen. Durch die Stellung Klinkowströms zu der culturgeschichtlichen und religiösen Entwicklung Österreichs im Anfang dieses Jahrhunderts, durch sein freundschaftliches Verhältniß zu Männern wie dem ehrw. P. Hoffbauer, den Convertiten Zacharias Werner, Adam Müller, Jarcke u. A. gewinnt das Lebensbild auch für den Kunst- und Culturhistoriker um so mehr an Bedeutung, als der Verfasser darauf ausging, die Quellen seiner Darstellung in ursprünglicher Form unverkürzt mitzutheilen und dadurch jeden möglichen Verdacht der Parteilichkeit abzuwenden. So gibt er uns einen werthvollen Beitrag zur Kunstgeschichte in den Briefen des Vaters an die beiden Brüder Runge (S. 21—128), oder an Mitglieder seiner Familie über seine Künstlereindrücke aus Dresden, Paris, Rom und Wien. Nicht weniger interessant sind die trefflichen Blätter aus den Befreiungskriegen, in denen Klinkowström mit der Organisation des Corps der freiwilligen Sachsen betraut war: „Im Gefolge des Hauptquartiers; Organisation des ‚Banners der freiwilligen Sachsen' in Leipzig; Stimmungsbilder aus Dresden; in Aachen" sind eben so viele anziehende und lehrreiche Episoden aus den gewaltigen Kämpfen Deutschlands um Recht und Freiheit gegen den französischen Imperator. Mit den „Conversionen" betreten wir das religiöse Feld, sehen jenes erste hoffnungsfrohe Keimen des Glaubens nach den Winterstürmen des Josephinismus und der Revolution. Zur damaligen Erziehungsgeschichte empfangen wir einen Beitrag durch „das Klinkowström'sche Institut", zu dessen Zöglingen während seines 16jährigen Bestehens Söhne der angesehensten Familien der Hauptstadt und der Monarchie — seither vielgenannte Namen! — zählten. Schließlich führt der Verfasser uns noch an das Grab des Vaters auf dem „Friedhof in Maria Enzersdorf", um dann in kurzen Zügen „die Nachkommen" zu schildern. Auch die Kinder sind der Ruhm und die Ehre des Vaters, und so war, besonders mit Rücksicht auf den ersten Zweck der Schrift, dieser letzte Abschnitt eine keineswegs überflüssige Ergänzung.

Wenn wir an dem sehr schön ausgestatteten, mit einem charakteristischen Selbstporträt des Malers versehenen Buch etwas aussetzen müßten, so wäre es die sichtliche Furcht des Verfassers, durch eigene Darstellung den Vorwurf der Subjektivität zu verdienen. Sobald daher seine Quellen versiegen, eilt er mit allzu großer Hast über die Zwischenfälle hinweg, um wieder baldmöglichst zu geschriebenen Dokumenten zu gelangen. Selbst in der Sprache verräth sich einigermaßen dieses Unbehagen des Selbstredens, indem gewöhnlich für

diese Fälle das Praesens historicum angewandt wird. Dadurch verliert das Lebensbild freilich etwas von seiner Ruhe und dürften minder Belesene manches Angedeutete weiter entwickelt wünschen; von der andern Seite aber gefällt diese Bescheidenheit des Erzählers und bietet eine wohlthuende Garantie gegen jegliche Parteilichkeit. Die Sprache ist durchgehends edel und schön, und erhebt sich an einzelnen Stellen zu jener Wärme, die das Herz des Sohnes verräth trotz aller Mäßigung und Einschränkung. Möge das Buch viele Leser finden; das Interesse und die Liebe für den Gegenstand desselben können nicht ausbleiben.

W. K.

---

## Empfehlenswerthe Schriften[1].

(Kurze Mittheilungen der Redaction.)

**Drei Jahre aus meinem Leben.** Von Dr. Konrad Martin, Bischof von Paderborn. 12°. 170 S. Mainz, Kirchheim, 1877. Preis: *M.* 1.50.

„Nicht Dichtung und Wahrheit, sondern die reine Wahrheit ist in diesen Blättern niedergelegt." Mit diesen Worten beginnt der hochwürdigste Bischof von Paderborn die Erzählung der drei leidensvollen Jahre, die er seit seiner Gefangennehmung am 4. August 1874 theils im Gefängniß, theils in der Verbannung verlebte. In der That leuchtet dem Leser auf den ersten Blick nur die reinste Wahrheit aus diesen Blättern entgegen; es bedurfte ja auch weder der Dichtung, noch einer kunstvollen Darstellung, um die Erzählung zu einer höchst interessanten, ja sogar ergreifenden zu machen. In schlichten Worten führt uns der Verfasser zunächst die Ereignisse seines Gefangenenlebens vor, das er unter den verschiedensten Formen kennen lernte. Sechswöchentliche Gefängnißstrafe, achtzehnwöchentliche Haft, eine erstmalige zweimonatliche Festungshaft, dreimonatliche Internirung, eine zweite einmonatliche Festungshaft bilden die Abschnitte des ersten der drei Jahre. Mit der „Flucht" aus Wesel beginnt der zweite Theil, der die beiden andern Jahre umfaßt und das Leben in der Verbannung erzählt. Selbstverständlich läßt sich das Büchlein nicht analysiren, es will ganz gelesen sein, — namentlich werden die Diöcesanen des hochwürdigsten Herrn diese Schrift ihres Oberhirten nicht ungelesen lassen dürfen, in der sich dessen große Liebe zu seiner Heerde und der tiefe Schmerz über seine Trennung von ihr fast auf jeder Seite ausspricht.

---

[1] Unter dieser Rubrik werden wir fortan von Zeit zu Zeit jene Schriften zur Anzeige bringen, die wir für empfehlenswerth halten, zu deren ausführlicher Besprechung uns jedoch der Raum mangelt. Wir hoffen auf diese Weise künftig unsere Leser vollständiger über die täglich wachsende katholische Literatur orientiren zu können. Auf eine absolute Vollständigkeit müssen wir aber selbstverständlich verzichten — auch schon um des Umstandes willen, weil uns in unserer Verbannung nicht alle neuen Erscheinungen zu Gesichte kommen und nicht alle katholischen Verleger uns ihre Novitäten zusenden. Die Nichterwähnung einer Schrift in dieser Rubrik würde daher mit Unrecht als ein verwerfendes Urtheil aufgefaßt werden.

**Die wahre Geschichte des vaticanischen Concils.** Von Cardinal Manning, Erzbischof von Westminster. Autorisirte Übersetzung von Dr. W. Bender, Professor an der katholischen Universität zu London. kl. 8°. 166 S. Berlin, Verlag der „Germania", 1877. Preis: *M.* 2.25.

Um den zahllosen Verleumdungen ein Ende zu machen, welche noch fortwährend über das vaticanische Concil verbreitet werden, glaubte Cardinal Manning den unwahren Berichten der englischen Presse die wahre Geschichte des letzten Concils entgegenstellen zu sollen. Auf Grund der authentischen Quellen will uns also der berühmte Verfasser bloß die Geschichte des Concils bieten, ohne auf Controverse einzugehen; allein die ansprechende Darstellung, glücklich beleuchtet durch sachgemäßes Zurückgreifen auf die nächste und die fernerliegende kirchliche Vergangenheit, gestaltet die Schrift zu einer beredten Apologie der Kirche, wie des Concils. Auch den deutschen Lesern wird sie daher in der vorliegenden Übersetzung, die bereits Manchen aus dem Abdruck in der Sonntagsbeilage der „Germania" bekannt sein dürfte, recht willkommen sein.

**War Parker ein giltig geweihter Bischof?** Ein Beitrag zur Lösung der Frage über die Giltigkeit der anglikanischen Weihen, von Dr. W. Bender. 8°. 104 S. Würzburg, Wörl, 1877. Preis: *M.* 1.50.

Der Übersetzer der oben genannten Schrift des Cardinals Manning bietet uns unter vorstehendem Titel eine selbständige Arbeit über eine Frage, die für die sogen. Ritualisten eine äußerst wichtige ist und daher bereits eine bedeutende Literatur hervorgerufen hat; mit der Ungiltigkeit der Parker'schen Weihe fallen nämlich alle Weihen der Anglikaner ohne weitere Prüfung hinweg. Bei der Behandlung dieses Gegenstandes befolgt Dr. Bender die ihm von der Natur der Sache selbst an die Hand gegebene Ordnung. Nach einem kurzen Überblick über die bisherige Literatur gibt er natürlich die Thatsache der Weihe Parkers zu, um dann um so entschiedener die Giltigkeit derselben zu bestreiten, und zwar weil der sogen. Consecrator, d. h. Barlow, wahrscheinlich, soviel aus dem vorliegenden geschichtlichen Material geschlossen werden kann, selbst nicht geweiht war, und weil dem Weiheact die zur Giltigkeit erforderliche Form und Intention fehlten. Die Darstellung ist übersichtlich, die Beweisführung klar und gedrängt, vielleicht etwas allzu gedrängt, indem der Leser es vorziehen dürfte, wenn das schulgerechte Probatur 1°, Confirmatur, Objicitur weniger laut hervortönte. Auch wäre der gar häufige Gebrauch lateinischer Schulausdrücke (in specie, in genere, principaliter, quoad rectitudinem etc.) im Interesse eines großen Theiles der Leser wohl besser vermieden worden, dagegen eine Übersetzung der zahlreichen lateinischen Citate am Platze gewesen. Wenn Dr. Bender in der Vorrede hervorhebt, „daß es in Deutschland, abgesehen von einigen kurzen Notizen in den Handbüchern der Kirchengeschichte und einzelnen Recensionen englischer über diesen Gegenstand handelnder Werke in der periodischen Literatur, keine Schrift gibt, welche diese hochinteressante Frage ex professo behandelt", so hat er wohl die beiden Artikel unseres Mitarbeiters P. Winkler (in dieser Zeitschrift 1874, VII. S. 418 ff., 533 ff.) übersehen. Indessen betreffen diese Ausstellungen nur Kleinigkeiten, welche gegen die Solidität der Arbeit verschwinden.

**Der römische Papst und die Päpste der orthodoxen orientalischen Kirche.** Eine Abhandlung über die Einheit der Kirche, mit besonderer Beziehung auf Rußland. Nach russischen und griechischen Original-Documenten.

Von P. Cäsarius Tondini, Barnabite. Aus dem Französischen übersetzt von G. Pesch. kl. 8°. XVI u. 224 S. Mainz, Kirchheim, 1877. Preis: *M.* 3.

Die Regierungsform der griechisch-schismatischen Kirchen nach den officiellen Documenten darzulegen und mit der von Christus in seiner Kirche eingesetzten, im römischen Papstthume fortbestehenden Regierungsform zu vergleichen, das ist das jedenfalls interessante Thema, welches P. Tondini in seiner Schrift „Der römische Papst u. s. w." behandelt. Wäre uns doch nur statt der Übersetzung eine Bearbeitung des zunächst für ein nichtdeutsches Publikum verfaßten Büchleins geboten worden! Der Übersetzer selbst hat den Mangel an Übersichtlichkeit herausgefühlt und darum die einzelnen Kapitel in mehrere Abschnitte mit eigenen Überschriften zerlegt; indessen daß diese Verbesserung nicht ausreicht, könnte man beinahe schon aus dem bloßen Inhaltsverzeichnisse erkennen. Daß gewisse besonders hervorzuhebende Worte mit lauter großen Buchstaben wiedergegeben werden (vgl S. 104 f., 163 f.), ist ein im deutschen Druck ungewöhnliches, den Leser störendes Verfahren.

**Leben der seligen Marianna von Jesu,** genannt: die Lilie von Quito. Aus dem Spanischen des Moran de Butron S. J. in's Deutsche übersetzt von Therese Gräfin Loë. kl. 8°. 404 S. Regensburg, Fr. Pustet, 1878. Preis: *M.* 1.50.

Diese Lebensbeschreibung der zugleich so lieblichen und so wunderbaren heiligen Jungfrau wird gewiß mit Freuden aufgenommen und mit Nutzen gelesen werden. Die Übersetzung hat das eigenthümliche Colorit des spanischen Originals zu wahren gewußt, durfte sich indessen an einigen Stellen vielleicht mit größerer Freiheit bewegen. Die Angabe, daß die übersetzte Biographie in ihrer ersten Auflage schon 1724 erschien und daß der Verfasser noch zur Zeit der spanischen Herrschaft schrieb, hätte dem Leser die Würdigung der Beschreibung Quito's zu Anfang des ersten Kapitels erleichtert. Wir wünschen dem anziehenden Buche die weiteste Verbreitung.

**Seelengärtlein.** Vollständiges Gebetbuch für katholische Christen, aus vielen der schönsten deutschen Gebete des Mittelalters zusammengestellt. Mit oberhirtlicher Genehmigung. 12°. XXXVIII u. 540 S. Augsburg, Literarisches Institut von Dr. Max Huttler, 1877. Preis: *M.* 5.

Natürlich ist es keineswegs unsere Absicht, die ganze reiche Gebetbücher-Literatur in den Kreis unserer Besprechung zu ziehen; wenn wir aber das vorstehend verzeichnete zur Anzeige bringen, so haben wir für diese Ausnahme einen doppelten Grund. Zunächst fällt es durch das alterthümliche Gewand, welches es trägt, beim ersten Blick vortheilhaft in's Auge; mit seinem rothen und schwarzen Druck, mit seiner alten Schwabacher Schrift, mit seinen großentheils hübschen Initialen und Randverzierungen wird es allen Freunden des Mittelalters willkommen sein. Doch trefflicher noch als die äußere Form ist der Inhalt. Der Kern ist den beiden bedeutendsten deutschen Gebetsammlungen des ausgehenden Mittelalters entnommen, nämlich dem von Seb. Brandt bearbeiteten Hortulus animae und der 1503 zu Nürnberg gedruckten Salus animae. Daran reihen sich Gebete von Tauler und Blosius, sowie aus verschiedenen anderweitigen gedruckten und handschriftlichen Gebetbüchern, sämmtlich, soweit es nöthig war, der heutigen Sprech- und Schreibweise angepaßt und nach dem einheitlichen Plane eines praktischen Gebetbuches geordnet. Der Zweck, welcher

mit Herausgabe dieser altehrwürdigen Gebete angestrebt wurde, war ein doppelter: erstlich zu zeigen, „wie das Mittelalter betete", und durch diesen Nachweis eine in der Cultur- und Literaturgeschichte noch ziemlich vernachlässigte Lücke auszufüllen, dann zweitens, „mit Gottes Segen an der frischen Ursprünglichkeit und Innigkeit der Gebetsweise unserer Altvordern unser eigenes Seelen- und Gemüthsleben zu erfrischen", d. h. ein zum Gebete anregendes, wahrhaft praktisches Gebetbuch zu bieten. Beiden Zwecken ist die Sammlung in hohem Grade gerecht geworden.

**Roma.** Die Denkmale des christlichen und des heidnischen Rom in Wort und Bild. Mit 690 Illustrationen. Von P. Albert Kuhn O. S. B., Professor der Ästhetik ꝛc. 4°. Einsiedeln, Benziger, 1877. Bisher Lieferung 1—10 à 80 *Pf.*

Das ewige Rom bietet dem Kunstfreunde Schätze, wie wohl keine zweite Stadt der Welt. Bändereiche Prachtwerke beschränken sich auf einzelne Zweige derselben, wie z. B. auf die Katakomben, die Kunstschätze des heidnischen Rom, oder die Bauwerke des christlichen Rom u. s. w., und der Stoff ist in diesen einzelnen Zweigen noch keineswegs erschöpft. Der Plan des vorliegenden Werkes geht dahin, aus jenen einzelnen Sammlungen die Hauptmomente herauszuheben und zu einem Gesammtbild zu vereinigen, das in übersichtlicher, volksthümlicher Weise die weittragende, civilisatorische Bedeutung Roms annähernd zur Anschauung brächte. Ein überaus schöner, zeitgemäßer Plan von bleibendem apologetischem Werthe! Die Ausführung entspricht, soweit die bisherigen Lieferungen eine Beurtheilung verstatten, dem hohen Ziele in würdiger Weise. Das bereits abgeschlossene Gemälde des „unterirdischen Rom" stellt sich durch Klarheit, Gediegenheit und Vollständigkeit den besten Monographien über diesen Gegenstand zur Seite[1]. An einer Porträt-Gallerie der hervorragendsten Päpste und Künstler skizzirt der Verfasser sodann die Kunstgeschichte des neuen Rom, um uns nach dieser geschichtlichen Orientirung in den Petersdom, in die Vaticanischen Kapellen, nach St. Paul vor den Mauern und in die übrigen römischen Kirchen und Heiligthümer zu führen. Die Illustrationen sind ebenso reichhaltig, als trefflich gewählt und vertheilt. Der Text zeugt von umfassender Gelehrsamkeit, welche sich indeß nirgends lästig aufdrängt, sondern in einnehmender Anspruchslosigkeit dem populären Zwecke des schönen Werkes unterordnet. Wir hoffen, daß das schöne Werk weit über die Salons der Reichen hinaus, in alle Schichten des katholischen Volkes dringen wird, um ihnen zu sagen, was Rom für die Welt war und noch ist: die ehrwürdigste und großartigste Pflanzstätte wahrer Bildung!

**Christliches Kunstalbum.** 23 Original-Compositionen von Prof. Klein, in Holz geschnitten von H. Knöfler in Wien. Icones Novi et Veteris Testamenti desumptae ex Missali Romano novissimae edi-

---

[1] Manchen Lesern würde für die Katakombenfahrt eine kleine Orientirungskarte über die römischen Katakomben, sowie der Plan einer der vorzüglicheren Katakomben, wie etwa der des hl. Callistus, gewiß nicht unwillkommen gewesen sein und zur Vervollständigung des sonst reichen Gesammtbildes wesentlich beigetragen haben. Nicht ungern hätten wir auch eine oder die andere größere Illustration, wie etwa den Gladiatorenkampf, durch ein polychromirtes Specimen der Katakombenmalerei ersetzt gesehen, da der einfache Holzschnitt nur eine sehr unvollständige Vorstellung davon gewähren kann.

tionis Ratisbonensis XII. Ratisbonae, Fr. Pustet, 1877. 23 Blätter kl. Fol. mit je zwei Seiten biblischen Begleittextes in lateinischer, deutscher, französischer und englischer Sprache. Preis: *M.* 6.

Von ihren Anfängen an liebte es die christliche Kunst, die neutestamentlichen Glaubensgeheimnisse unter der Hülle ihrer alttestamentlichen Vorbilder darzustellen oder die Darstellung beider zu verbinden. So hatten schon die Katakomben ihre typischen Bilderhomilien, so vergegenwärtigten die Armenbibeln des Mittelalters dem christlichen Volke die unendliche Fülle von Poesie, welche in der Wechselbeziehung der beiden Testamente enthalten ist. An diese ebenso tief christliche als echt künstlerische Behandlungsweise schließt sich auch das vorliegende Album an, das in 20 Darstellungen die Hauptgeheimnisse des katholischen Festkreises vorführt. Jedes dieser Bilder ist ein kleiner geschmackvoll eingerahmter Flügelaltar, dessen Mittelbild das betreffende Festgeheimniß vorstellt, während die zwei Seitenbilder, die nur ein Drittel des Flügelraumes einnehmen, dasselbe in alttestamentlichen Vorbildern symbolisiren. Die vier Eckfelder sind mit zierlichen Medaillons ausgefüllt, in denen jeweilen eine Prophetengestalt des Alten Testaments auf offener Rolle die Anfangsworte einer auf das Geheimniß bezüglichen Weissagung trägt. Da der kirchliche Festkreis alle Hauptmomente des Lebens Christi und seiner gebenedeiten Mutter in sich begreift, ist das Album auf diese Weise von selbst zu einer compendiösen „Armenbibel" geworden. Seine Vorbilder suchte der Künstler nicht unter den Repräsentanten der Hauptblüthezeit des deutschen Holzschnitts, sondern unter deren älteren Vorläufern; er ist ihnen durch tiefe Frömmigkeit in der Auffassung, sowie durch Kraft und Präcision in der Ausführung unstreitig sehr nahe gekommen. Die vortreffliche xylographische Nachbildung gibt alle diese Vorzüge der Originalzeichnung mit großer Treue wieder. Der Text schließt sich im Wesentlichen der dogmatisch-allegorischen Auffassung der kirchlichen Liturgie, der hl. Väter und der ältern christlichen Kunst an. Das ebenso gehaltvolle als geschmackvoll angelegte Album wird allen Freunden wahrer kirchlicher Kunst willkommen sein. Das Initial-Alphabet des Missale, für das die Bilder zunächst als Illustrationen berechnet waren, bildet eine schöne Beigabe. Die Wiederholung desselben Hauptbildes auf mehreren Blättern wäre wohl besser unterblieben.

**Der ägyptische Joseph.** Ein blüthenreiches Vorbild Jesu, unseres lieben Heilandes. Für Jung und Alt erzählt von Franz v. Seeburg. Nach Bildern von Karl Madjera und Ernst Peßler für xylographischen Farbendruck ausgeführt von Heinrich Knöfler. 12 Blätter 4°. in Farbendruck mit je zwei Seiten begleitendem Text. Regensburg, Fr. Pustet, 1878. Preis: *M.* 4.

Die Pustet'sche Verlagshandlung hat sich schon durch die Veröffentlichung des in Deutschland, England, Irland und Amerika weitverbreiteten „Goldenen Weihnachtsbüchleins" nicht geringe Verdienste um die katholische Jugend der höhern und mittleren Stände erworben. Denn als die besten Bilderbücher für das jugendliche Alter sind unstreitig nicht jene anzusehen, welche, wie der populäre „Struwelpeter", allgemeine Kinderfehler in humoristischer Weise persifliren, oder wie die meisten illustrirten Märchen bloß die Phantasie unmäßig ausbilden, sondern jene, welche mit tiefreligiösem und sittlichem Gehalt den Zauber echter Schönheit und edler, Geist und Herz bildender Vorstellungen verbinden. Nicht lächerliche Carricaturen oder wunderliche Popanze sollten in dem unentweihten Heiligthum des Kinderherzens aufgestellt werden, sondern das Bild desjenigen, für welchen dieß Heiligthum geschaffen ist,

und nach dem es sich bilden soll. Diesem ersten und schönsten pädagogischen Zwecke entspricht auch das vorliegende Bilderbuch in vorzüglicher Weise. Die Leistungen der betheiligten Künstler übertreffen noch diejenigen des „Goldenen Weihnachtsbüchleins". Als Vorbild des Erlösers gefaßt, versetzt die an sich dem Kindesherzen so anziehende Geschichte des ägyptischen Joseph in den lebendigen Zusammenhang der beiden Testamente und in die Fülle von Poesie, Licht und Leben, die darin liegt. Je mehr die moderne Schulmeisterei durch ihren „Anschauungsunterricht" und die Verbreitung der sogen. „nützlichen" Kenntnisse den Geist der Jugend an's Irdische zu fesseln strebt, desto mehr wird es Sache christlicher Eltern, diesen materialistischen Einfluß durch Bildungsmittel, wie das vorliegende Buch ist, zu paralysiren.

**Der breite Weg und die enge Straße.** Eine Familiengeschichte von Ida Gräfin Hahn-Hahn. Zwei Bände. 570 S. Mainz, Kirchheim, 1877. Preis: *M.* 7.50.

Was wäre viel Neues zu sagen bei dem neuesten Werk einer Schriftstellerin, die seit langen Jahren schon so stereotyp in ihrer Art geworden, daß sie selbst als Typus dieser Art gilt? Auch dieser „breite Weg" wird das getheilte Urtheil der Kritik und Lesewelt nicht einigen; die Freunde werden sich über die Geistesfrische und Fruchtbarkeit der berühmten Erzählerin mit Recht freuen, die Gegner von Neuem über die Unverbesserlichkeit der Schriftstellerin klagen, und vielleicht auch das nicht ohne allen Grund. Der neue Roman ist wirklich so, wie beide ihn erwarten mußten. Feine, feste Charakterzeichnung, spannende Darstellung, religiös-ernste Grundsätze, kurz ein rechter katholisch tendenziöser Sittenroman auf der einen Seite. Auf der anderen spielt diese „Familiengeschichte" wieder ausschließlich in aristokratischen Kreisen, behandelt als Grundthema unglückliche Ehen (vier ausführlich, mehrere vorübergehend), führt als Quelle dieses Übels Mangel an religiösen Grundsätzen aus und läßt schließlich eine der Heldinnen durch großmüthige Opfer noch Manches in's Geleise bringen; kurz die poetische Welt und die poetischen Motive sind dieselben wie immer. Es ließe sich Manches sagen, wodurch diese „Eigenheiten" der höchst verdienstvollen Schriftstellerin entschuldigt, wenn vielleicht auch nicht ganz gerechtfertigt würden; für heute genüge es, daß die Gräfin Hahn-Hahn in einem Punkte sich „gebessert" hat, das allzulange Dogmatisiren tritt hier nicht mehr störend in den Gang der Ereignisse ein. Dadurch hat der Roman an Leben und Kraft viel gewonnen, und wäre nicht ein künstlicher Kapitalfehler — der Mangel an Einheit —, so würde diese Familiengeschichte zu den besten Erzählungen der Verfasserin zählen, wie sie jetzt eine der kräftigsten ist. Besonders wird die originelle, tieftraurige Gestalt der „umgarnten" Hildegard den Leser fesseln und — ergreifen. Überhaupt ist die ganze Erzählung traurig, unsäglich traurig, zu traurig vielleicht, um nicht des Kunstgenusses wegen einige Lichtfiguren mehr zu wünschen. Der Realismus wird hier zu einer Art Pessimismus. So wird hoffentlich das Leben doch Gott sei Dank noch nicht sein, trotzdem es wahr bleibt, was Christus sagt: „Der Weg ist breit, der zum Verderben führt, und Viele sind ihrer, die ihn wandeln u. s. w." — Die schöne, lehrreiche Erzählung wird von Vielen mit Nutzen gelesen werden, und das war ja der Hauptzweck der Verfasserin.

**Die Nachtigall.** Eine Dorfgeschichte. Von Franz v. Seeburg. 307 S. Regensburg, Fr. Pustet, 1878. Preis: *M.* 2.

Eine rechtschaffene Dorfgeschichte voll Leben, Kraft, Rührung und gesunder — Frömmigkeit. Was wir bisher vom Verfasser kannten, ließ erwarten, daß auch diese

„Nachtigall" singen, d. h. wirklich poetisch sein würde, und wir gestehen es offen, die Erwartung wurde nicht getäuscht. So einfach die Fabel dieser Novelle, so anziehend und fesselnd ist die Gruppe von Charakteren, die hier nicht durch langweilige Schilderung, sondern durch lebenstreuen Dialog zum Ausdruck gebracht werden. Die Tendenz der Dichtung, d. h. der ihr zu Grunde liegende Gedanke ist derselbe, wie in dem Roman der Gräfin Hahn-Hahn, nur auf Bauerndeutsch übersetzt. Der „Weidenhofer und seine Bäuerin" vertreten entgegengesetzte Ansichten im Punkt der Eheschließung, und es kommt zwischen den beiden guten Alten zu manchem gemütlich-humoristischen tête-à-tête, bei denen der Sieg nicht immer auf Seiten des Stärkeren neigt. „Er" fragt nach dem Gelde, „sie" nach dem Katechismus, und da sie Recht behält, gibt es schließlich eine fröhliche, gesegnete Hochzeit. Das Buch ist nicht bloß moralisch im weiteren Sinne, sondern kann auch ohne die mindeste Gefahr in alle Hände gegeben werden, denn Alles, was auch das zarteste Gemüth verletzen könnte, ist sorgfältig vermieden. Nur auf einen Punkt müssen wir leider zum zweiten Male den geehrten Verfasser aufmerksam machen. Fast möchte es uns scheinen, als ob in der Rhythmisirung der Sprache eine Absicht von seiner Seite vorliege, während sie doch seinen sonst so künstlerisch feinen, christlich-wohlthuenden, unschuldigschönen Werken nur schaden kann. Rasende Prosa möchten wir diese poetischen Monologe (vgl. S. 238, 262 u. s. w.) nicht nennen, aber sie gehen doch über das erlaubte Maß einer schönen Prosa hinaus. Im Übrigen aber wünschen wir durchaus dem Büchlein Eingang in alle Volksbibliotheken.

**Dirae saeculares** *sive Satira in aevum Josephinum. Composuit Catus Iratus.* 8°. 20 S. Graevii, 1877. Preis: 80 *Pf.*

In 606 Versen geißelt der Verfasser mit seltener Kühnheit und Energie die Schmach des Josephinischen Zeitalters.

Kein Stand wird verschont, und besonders muß der damalige Klerus ein hartes Wort vernehmen über das schmachvolle „principium utilitatis", das ihn seine heiligsten Pflichten und erhabene Würde vergessen ließ, um sich zum Diener der Staatsgewalt zu entweihen. Selbst auf die Entkirchlichung des liturgischen Gesanges kommt der Dichter zu reden und schließt endlich mit dem tröstlichen Gedanken eines künftigen Sieges über die letzten Überbleibsel jenes unseligen Geistes josephinischer Kirchenpolitik.

„Vincemus, genio si nil confidimus aevi,
Aetati sua sunt cuique perila, cave!
Una est norma boni et recti, semper sibi constans,
Hanc tenet erroris nescia Roma. Vale!" (S. 19.)

Ob das Büchlein wirklich einen heute noch wunden Fleck berührt hat? Beinahe dürfte man es vermuthen, wenn es wahr ist, wie man uns berichtet, daß die Satire trotz ihres lateinischen, also gar nicht für die Massen berechneten Gewandes in Österreich reichsgefährlich befunden und confiscirt wurde.

# Miscellen.

**Freimaureriſches.** Kaum eine größere Abtödtung gibt es, als die Lectüre freimaureriſcher Zeitſchriften; Jeder, der die Langweile in Folio kennen lernen will, darf bloß ein Abonnement auf eines dieſer Blätter nehmen. Wer das Glück hat, dieſe „Handſchriften für Brüder", ſorgfältig in Couvert verſchloſſen und mit der Adreßbemerkung „Zur eigenhändigen Eröffnung" verſehen, regelmäßig empfangen und wenigſtens durchſehen zu müſſen, weiß ein Lied davon zu ſingen. Ganze Jahrgänge der „Bauhütte", der „Freimaurer-Zeitung", des „Zirkels" und wie ſie ſonſt alle heißen mögen, bringen auch nicht einen geſcheidten Aufſatz, und es iſt ſchon eine große Erquickung, wenn man in dem hochtrabenden Gallimatthias und der abderitiſchen Selbſtberäucherung der mitgetheilten Logenreden auf einen auch nur halbwegs vernünftigen Gedanken ſtößt. Um ſo mehr wunderte es uns, in einer der letzten Nummern der „Freimaurerzeitung" (3. November 1877) einmal einen ganz geſcheidten Gedanken zu finden. Zu Ehren des Redacteurs des Blattes, des Herrn Dr. Otto Henne Am Rhyn aus Hirſchberg in Schleſien, wollen wir denn auch den guten Fund, welchen wir gemacht haben, unſern Leſern nicht vorenthalten. In einem Redactionsartikel, betitelt „Das Noth- und Hilfszeichen", ſpricht ſich Dr. Henne gegen den Gebrauch des Wortes „profan" aus, mit welchem die Freimaurer alle Nichtmaurer bezeichnen. „Dieſes häßliche und abſcheuliche Wort," ſagt er, „welches die aufgeblaſenſte Selbſtvergötterung und die empörendſte Menſchenverachtung bei denen kundgibt, welche die Prieſter und Apoſtel der Humanität ſein ſollen [d. h. bei den Freimaurern], iſt von unſerem Blatte längſt aus ſeinen Spalten verbannt. Wir haben auch dahin zu wirken geſucht, daß die deutſchen Maurer es überhaupt aufgeben, aber umſonſt. Sogar die freiſinnigſten Maurerzeitſchriften, welche jeden Zopf in der Maurerei unbarmherzig bekämpfen, hängen fortwährend an der Bezeichnung ‚profan' für die untergeordnete Menſchenklaſſe, welche die Logen nicht beſucht, mit einem Eifer, der einer beſſeren Sache würdig wäre. Man ſieht daraus, daß dieſe Maurer die Nichtmaurer gründlich verachten und auf ſie mit demſelben mitleidigen Hochmuth[1] herabſehen, wie die Gläubigen irgend

[1] Mitleidig blicken wir Chriſten allerdings auf die Maurer und andere Ungläubige hin; das hochmüthige Herabblicken aber überlaſſen wir der „aufgeblaſenſten Selbſtvergötterung und der empörendſten Menſchenverachtung" der Logenbrüder.

einer Religion auf die Ungläubigen, Ketzer und Schismatiker. Und dieß ist wahrlich kein Wunder. Der in den Logen gewöhnlich herrschende Ton erzieht die Brüder förmlich dazu, in den ‚Aufgenommenen' eine Art höherer Menschheit anzustaunen. In den meisten freimaurerischen Reden und Vorträgen, die man liest und hört, ist nur von den Pflichten der Brüder gegen Brüder und selten oder nie von denjenigen gegen alle Menschen die Rede. Man hört nur von der Erziehung der Brüder zur Selbsterkenntniß und Selbstveredlung, niemals von derjenigen anderer Menschen. Und so kommt es denn auch, daß in freimaurerischen Kreisen meist allgemein geglaubt wird, der Begriff der Humanität bestehe lediglich in demjenigen der Freimaurerei, diese beiden seien identisch oder es gebe keine Humanität außerhalb der Freimaurerei, und die nichtmaurerische Menschheit wisse daher nichts von Humanität. Denn letztere ist eben den hier gemeinten Brüdern nur unter dem Namen der Freimaurerei bekannt, und dieselben haben keine Ahnung, daß sie schon Jahrtausende vor der Existenz des Bundes gelehrt wurde und heutzutage außerhalb desselben viel ausgebildeter ist, viel folgenrichtiger und allseitiger geübt wird, als innerhalb der Logen. Denn in welcher andern Gesellschaft der civilisirten Welt werden noch Nichtchristen [wie in der großen Berliner Landesloge] oder Farbige [wie in den amerikanischen Logen] oder Uneheliche [wie in der englischen Großloge] oder Nichttheisten von der Aufnahme ausgeschlossen? Ja, in der nichtmaurerischen Welt ist die Humanität [resp. die christliche Nächstenliebe] bereits eine so selbstverständliche Sache, daß ihrer kaum gedacht wird, während man sie in den Logen noch mit solchem Eifer lehren zu müssen glaubt, als befände man sich unter Botokuden oder Hottentotten, mit einem Eifer, welcher feingebildeten Nichtmaurern ein Lächeln abgewinnen müßte. Ja sogar ganz dieselben moralischen Lehren, welche die Maurer in Schule und Kirche, wie in nichtmaurerischen Büchern tausend und abertausendmal gehört und gelesen haben — ganz dieselben einfach menschlichen Regeln, Gebote und Vorschriften halten sie allen Ernstes in der Loge für etwas ganz Neues, dem Freimaurerbunde Eigenthümliches! Es wäre wirklich unglaublich, wenn es nicht erwiesenermaßen wahr wäre! Mit heiligem Ernste muß man zu hunderten von Malen wiederholen hören, die Loge allein sei der heilige Boden, auf welchem sich Männer aller Religionen, Nationen und Stände treffen; man muß es sogar von Solchen begeistert ausrufen hören, welche einzelne dieser Menschenklassen vom Bunde ausschließen — und die große Menge der Brüder denkt nicht daran, daß dasselbe in nichtmaurerischen Gesellschaften in noch viel weitherzigerem Maße der Fall ist! Und aus diesem dünkelhaften Wahne stammt denn auch das unglückselige Noth- und Hilfszeichen" u. s. w. u. s. w. Gegen den Schluß des Aufsatzes heißt es dann: „Wir haben diesem nichts mehr beizufügen, als die Hoffnung, die Brüder möchten immer mehr erkennen, daß sie nicht besser sind, als andere Menschen"; wir jedoch fügen noch den Wunsch hinzu, die „Brüder" möchten auch erkennen, daß sie nicht besser werden können, wenn sie nicht an Stelle der leeren Humanität die wahre christliche Nächstenliebe und an Stelle ihres

leeren Humanitätscultes mit seinem mehr als kindischen Schnickschnack das Christenthum und zwar das ganze Christenthum treten lassen, mit einem Worte, wenn sie aufhören, Freimaurer zu sein und dafür wahre Christen werden. Dann wird von selbst die „aufgeblasenste Selbstvergötterung und die empörende Menschenverachtung" verschwinden, an der das Gros der „Brüder" bis zum Tode krank darniederliegt.

R. C.

**Inhalt der von Jesuiten herausgegebenen Zeitschriften.** (Vgl. 1877. XII. S. 233.)

**La Civiltà cattolica.** Quaderno 659: L'amor patrio dei Cattolici. — Delle divine perfezioni. — Un novello fautore di conciliazione tra la Chiesa e il Liberalismo. — Le Gemelle africane. (Fortsetzung.)

Quaderno 660: Confessioni liberalesche intorno alla impossibilità della conciliazione. — Ai Benefattori delle derelitte Nonache in Italia. — Della conoscenza sensitiva. XLVIII. — Le Gemelle africane. (Fortsetzung.) — Archäologisches.

Ausserdem in jedem Heft Recensionen, Freimaurerisches, kirchliche und politische Nachrichten.

**The Month** etc. December. Unfamiliar Paris. (F. A. Maciver.) — Early Arjan Society. (H. W. Lucas.) — Professor Tyndall at Birmingham. (Rev. W. Sutton.) — Robert Southwell, scholar, Poet and Martyr. (Rev. J. G. Mac Leod.) — Historical Geography in the XVII. Century. V. — Bourdaloue and his Contemporaries. II. — A Catholic Pilgrimage under the May Laws.

Recensionen und Bemerkungen über Tagesereignisse.

---

**Die Katholischen Missionen.** Unter Mitwirkung einiger Priester der Gesellschaft Jesu herausgegeben von F. J. Hutter. Januar 1878. Das apostolische Vikariat von Ho-nan (China). [2 Illustrationen.] — Missionsbischof und Martyrer. (Aus dem neueren Missionsleben in West-Tongkin.) [2 Illustrationen.] — Formosa. (Mitgetheilt von den hochw. Dominikaner-Missionären der Insel.) [5 Illustrationen.] — Nachrichten aus Ostindien; West-Afrika (Gabun-Mission) [1 Illustration]; Britisch Nordamerika; Ver. Staaten (Kansas, Maryland). — Miscellen. — Gaben für Missionszwecke.

# Galileo Galilei und der römische Stuhl.

Wohl nichts wird so oft und so gern als Waffe gegen die katholische Kirche gebraucht, als der Proceß Galilei's. In der That hält es bei einiger Geschicklichkeit nicht schwer, mit demselben dem oberflächlichen Lesepublikum vorzugaukeln, daß die Kirche eine Feindin des Fortschrittes sei. Rom, sagt man, hat sich dem so klaren, evidenten copernicanischen Systeme widersetzt und durch seine schreckliche Inquisition den Fortschritt der Wissenschaft aufhalten wollen. Bei solchen Vorwürfen beachtet man nicht, daß die Klarheit, welche jetzt, dank zweihundertfünfzigjährigen Forschungen, in dieser Frage herrscht, damals durchaus nicht bestand; daß Schwierigkeiten, welche das besagte System als ein physikalisches Absurdum erscheinen ließen, damals noch nicht gelöst waren; daß dagegen von Galilei Gründe vorgebracht wurden, welche nicht nur jetzt als falsch erkannt sind, sondern auch dem Resultate schon damals gemachter Beobachtungen widersprachen. Die Frage war also damals noch keineswegs spruchreif; daher konnte man auf dem von Galilei betretenen Wege Gefahren fürchten und durfte somit auch Vorsichtsmaßregeln gegen dieselben treffen, ohne irgendwie Tadel zu verdienen.

Weiter hat die Kirche aber nichts gethan, und wenn wir jetzt die damals befürchteten Gefahren als nicht vorhanden erkennen, so sind wir dadurch keineswegs zum Tadel gegen sie berechtigt. Dürfen wir wohl mit Grund über einen Wanderer spotten, der bei Nacht auf unbekanntem Wege vorsichtig einhergeht, wenn wir bei lichtem Tage sehen, daß auch mindere Vorsicht auf diesem Wege nichts zu fürchten gehabt hätte?

Die gewöhnlichste Quelle geschichtlicher Irrthümer ist, daß man sich nicht in die Verhältnisse, Bildungsstufen, Sitten früherer Zeiten versetzt, sondern seine Gegenwart als Maßstab zur Beurtheilung der Vorfahren annimmt. Kommen hierzu dann noch Vorurtheile und Partei-

leidenschaften, so entstehen jene Carrikaturen, mit denen man gewöhnlich die Kirche und den hl. Stuhl bekämpft.

Von jeher haben, wie bemerkt, die Gegner der Kirche den Proceß Galilei's mit Vorliebe behandelt, und ihre Entstellungen riefen dann wieder Entgegnungen hervor. Doch seit der Jubelfeier von 1864 scheinen alle Dämme von der Fluth der Galilei-Literatur durchbrochen zu sein. Aus den beiden letzten Jahren ließen sich mehr als ein Dutzend Bücher oder Aufsätze aufzählen, die in Deutschland, England, Frankreich und Italien über die Galileifrage erschienen sind; die Proceßacten allein wurden in drei Ausgaben veröffentlicht, von einem Italiener [1], einem Franzosen [2] und einem Deutschen [3]; sogar die Photographie wurde zu Hilfe gerufen, um den Originaltext streitiger Stellen möglichst genau der Lesewelt vorzuführen.

Jeder der Herausgeber suchte es in der Genauigkeit seinen Vorgängern oder Concurrenten zuvorzuthun. Dank diesen Bemühungen, liegt jetzt das Material zu einer erschöpfenden Behandlung der ganzen Frage vor; und da sie nun einmal wieder, wie die zahlreichen neuen Schriften zeigen, eine brennende geworden ist, wollen auch wir sie auf den folgenden Blättern einer Erörterung unterziehen. Wir werden daran auf's Neue erkennen, daß die Kirche und der römische Stuhl „ein Bischen mehr Licht" nicht zu scheuen brauchen, sondern daß im Gegentheil alle wahrhaft wissenschaftlichen Forschungen zu ihrer Verherrlichung führen.

1. Zunächst eine Vorfrage, deren Beantwortung nicht ohne Wichtigkeit für unsere Controverse ist. Welche Stellung hat der hl. Stuhl gegenüber den Fortschritten der Astronomie und speciell dem Copernicanischen Systeme *vor* Galilei eingenommen?

Der erste, welcher gegen den Ausgang des Mittelalters die Bewegung der Erde um die Sonne annahm, war *Nikolaus von Cues*. Wegen seiner großen Verdienste empfing er den Cardinalshut und behielt das Vertrauen des römischen Stuhles bis zu seinem Tode, da er fortwährend mit den wichtigsten Legationen betraut wurde. Er ver-

---

[1] Il processo originale di Galileo Galilei publicato per la prima volta da Domenico Berti. Roma 1876.

[2] Les pièces du procès de Galilée précédées d'un avant-propos par Henri de l'Epinois. 1 vol. avec huit fac-similes. Paris 1877.

[3] Die Acten des Galilei'schen Processes. Nach der vaticanischen Handschrift herausgegeben von Karl v. Gebler, 1877.

faßte eine sachkundige Schrift zur Verbesserung des Julianischen Kalenders und eröffnete die Reihe jener Astronomen, welche den gewaltigen Umschwung in der Lehre von der Bewegung der Himmelskörper und den Gesetzen dieser Bewegung herbeiführten. Durch persönlichen und literarischen Verkehr befruchtete er das Genie von Georg Peuerbach und Johann Müller, den zwei Wiederbegründern einer selbständigen und unmittelbaren Erforschung der Natur, den Vätern der rechnenden und beobachtenden Astronomie [1]. Peuerbach und Müller (Regiomontan) wurden von den Prälaten der Kirche, insbesondere von Cardinal Bessarion, auf das Eifrigste in ihren wissenschaftlichen Arbeiten unterstützt; Regiomontan, von diesem Cardinal nach Rom eingeladen, wurde daselbst auf's Ehrenvollste empfangen, von Sixtus IV. zum Bischof von Regensburg ernannt und mit der Verbesserung des Kalenders betraut. Beide, Peuerbach und Regiomantan, wirkten wohlthätig auf Copernicus ein, und ihre Arbeiten wurden für diesen Gelehrten grundlegend und anregend zum Aufbau seines Systemes.

Und Copernicus selbst? Wie stand er zur Kirche und zum römischen Stuhle? Als Canonicus von Frauenberg hing er bis zu seinem Tod mit großer Liebe an der Kirche. Er hielt Vorlesungen in Rom, ward von der durch das lateranensische Concil zur Verbesserung des Kalenders aufgestellten Congregation zum Rath und zur Beihilfe aufgefordert, und machte zu diesem Behufe viele astronomische Beobachtungen; ein Kirchenfürst, der Bischof Giese von Kulm, war es, der ihn zur Herausgabe seines epochemachenden Werkes bestimmte, ein Papst, Paul III., dem er es dedicirte.

Dem Nachfolger Pauls, Clemens VII., legte 1533 der Deutsche Widmansstadt seine auf dem Principe der Erdbewegung ruhende Theorie vor, und noch während der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts hielten Gelehrte, wie Celio Calganini, Wurfteis u. A., in Italien darüber öffentliche Vorträge, ohne irgendwie deßhalb behelligt zu werden [2]. In Rom wurden die astronomischen und mathematischen Wissenschaften eifrigst gepflegt. Der beste Beweis hiervon ist die unter Gregor XIII. durch Liglio und den Jesuiten Clavius vollendete Kalenderverbesserung; nur durch zahllose, mit bewunderungswürdiger Genauigkeit angestellte Beobachtungen konnte solch ein Werk ausgeführt werden.

---

[1] Humboldt, Kosmos. II. 345. Janssen, Geschichte des deutschen Volkes, S. 5.
[2] K. v. Gebler, Galilei und die römische Curie, S. 48.

Welche Stellung haben also zu den Fortschritten der Astronomie und zum copernicanischen Systeme die Kirche und der hl. Stuhl eingenommen? Sie haben nicht nur den wissenschaftlichen Fortschritt nicht gehindert, sondern Niemand hat eifriger jene Forschungen unterstützt, deren Ergebniß das von katholischen Geistlichen zuerst aufgestellte und vertheidigte System war, während zur selben Zeit protestantische Eiferer in Deutschland dagegen lärmten.

2. Eine zweite Vorfrage betrifft das Verhältniß Galilei's zum römischen Stuhle *vor* seinem Conflicte!

Galilei war mit den seltensten Geistesgaben reich ausgestattet und mit unverdrossener Arbeit wandte er dieselben zum Ausbau der mathematischen und physikalischen Wissenschaften an. Erst 19 Jahre alt, entdeckte er schon im Dome von Pisa den Isochronismus der Pendelschwingungen; eine weitere Erfindung, die er bald darauf machte, war seine hydrostatische Wage. Als junger Professor in Pisa erforschte er die Gesetze des Falls, welche noch heute unter dem Namen „Galilei'sche Gesetze" bekannt sind. Die glanzvollsten Entdeckungen machte er aber, da er als Professor in Padua das kurz vorher in Holland entdeckte Fernrohr vervollkommnete und zu astronomischen Beobachtungen anwandte. Jetzt enthüllten sich ihm eine Reihe von Himmelswundern, die er 1610 der überraschten Welt in seinem „Sternenboten" verkündete. Galilei's Ruhm erfüllte schon damals ganz Europa und zog sogar Fürsten nach Padua, die seine Vorträge über Kriegsbaukunst zu hören wünschten. Kein Hörsaal reichte aus, um die überallher massenweise zuströmenden Schüler zu fassen. Doch ihn verlangte nach Toscana zurück, an den florentinischen Hof, um, der Mühe der Vorlesungen enthoben, „die Früchte der Anstrengung aller seiner bisherigen Studien, von denen er einigen Ruhm erhoffen dürfe, zur Reife zu bringen" [1]. *Cosmus II. von Medici* ließ, als er diesen Wunsch Galilei's vernahm, demselben ein Jahrgehalt von 1000 Scudi und die Ernennung zum ersten Philosophen und zum ersten Mathematiker der Universität Pisa ohne irgend welche Verpflichtung anbieten; Galilei verlangte aber zum ersten Philosophen und ersten Mathematiker *bei der Person des Großherzogs* ernannt zu werden. Alles wurde ihm bereitwilligst zugestanden, und Galilei, obwohl gewarnt vor den „wüthenden Stürmen der Scheelsucht auf dem hochwogenden Meere des Hoflebens", ging

[1] K. v. Gebler, Galileo Galilei und die römische Curie, S. 35.

dorthin, wo er, frei von den Vorlesungen, sich mit Muße den Wissenschaften widmen zu können glaubte und seine Ruhmliebe und Eitelkeit größere Nahrung fanden.

Von Florenz reiste Galilei 1611 nach Rom. Er wurde auch dort auf das Ehrenvollste empfangen. Die Triumphe, welche er da feierte, waren geradezu außerordentlich. Sein Erfolg war ein vollständiger [1]. Cardinälen und Gelehrten zeigte er durch das Fernrohr die vielbesprochenen Phänomene am Himmel. Eine auf Wunsch des Cardinals Bellarmin gebildete Commission des römischen Collegs, bestehend aus den Jesuiten Clavius, Griemberger, Malcotio und Lembo, bestätigte die Wahrheit der von Galilei behaupteten Thatsachen. Mit Auszeichnungen aller Art überhäufte man den gefeierten Astronomen; Paul V. versicherte ihn in einer längeren Audienz seines unwandelbaren Wohlwollens, die von dem Fürsten Cesi sechs Jahre zuvor gestiftete Academia dei Lincei ernannte ihn zu ihrem Mitgliede. Darum konnte Cardinal del Monte dem Großherzog von Toscana schreiben: „Wenn wir noch in jener alten römischen Republik lebten, so glaube ich sicher, man hätte ihm eine Säule auf dem Capitol errichtet, um die Vorzüglichkeit seines Werthes zu ehren."

Zu den aufrichtigsten Freunden und Bewunderern Galilei's gehörte Cardinal Barberini, der später als Urban VIII. den päpstlichen Stuhl bestieg. Diese Freundschaft wurde auch dadurch nicht gemindert, daß Galilei seine Briefe an Welser über die Sonnenflecken herausgab, worin er gegen den Jesuiten Scheiner auftrat und zum ersten Male das copernicanische System vertheidigte. Cardinal Barberini, dem er ein Exemplar gegeben, schrieb ihm ein schmeichelhaftes Dankschreiben und versicherte, er „werde die Briefe lesen und wieder lesen mit großer Befriedigung, wie das Werk es verdiene", und die Zeit hierzu den Amtsgeschäften entziehen. In ähnlicher Weise sprachen sich Cardinal Borromeo und Msgr. Aguchia, einer der ersten Beamten am römischen Hofe, über das Buch aus. Cardinal Barberini feierte sogar in einer Ode die Entdeckungen Galilei's [2] und sagte über die Sonnenflecken, deren Auffindung er seinem Freunde vindicirte:

---

[1] K. v. Gebler, a. a. O. S. 45. Dom. Berti, Copernico e le vicende del Sistema Copernicano in Italia, p. XIX sqq.

[2] Sante Pieralisi, Urbano VIII e Galileo Galilei, p. 22 sq.

Non semper, extra quod radiat, jubar
Splendescit intra: respicimus nigras
In sole (quis credat?) retectas
Arte tua, Galilaee, labes.

Was hier Cardinal Barberini von der Sonne sagt, gilt aber leider nur zu häufig von großen Geistern. So herrlich dieselben nach außenhin strahlen mögen, im Innern sehen wir nicht selten „schwarze Flecken". Von solchen war auch Galilei nicht frei; wir rechnen dazu nicht nur seine Unsittlichkeit — er hatte drei Kinder von einer venetianischen Concubine — sondern auch seinen Ehrgeiz, seine Eitelkeit und seine Rechthaberei. Schon seine Mitschüler nannten ihn den „Zänker". Die Bewunderer Galilei's legen freilich auch dieses Epitheton zu Gunsten ihres Heros aus und staunen schon im „Studiosus" das „himmelhohe Bäumen des Genius gegen das starre Festhalten eines antiquirten Standpunktes" an [1]. Wir vermögen dieß nicht; zur Beurtheilung von Charakterfehlern haben Mitschüler nicht selten einen richtigen Tact und treffen gar manchmal mit ihren „Spitznamen" den wunden Fleck.

Wie sehr stand Galilei bezüglich der erwähnten Schattenseiten hinter Copernicus zurück, von dessen bewunderungswürdiger Demuth und Bescheidenheit seine Grabschrift noch ein herrliches Zeugniß ablegt! So war Copernicus, gleich groß an Geist und Herz, der Mann, welcher berufen war, den Vorurtheilen von 60 Generationen zum Trotz ein neues System in die Welt einzuführen, ohne auch nur im Allergeringsten anzustoßen. „Der Zänker" dagegen mußte wider dasselbe System Streit entzünden. Damit wollen wir keineswegs die Gegner Galilei's entschuldigen. Aber wir sind überzeugt, die Controverse wäre vermieden oder wenigstens nicht so acut geworden, wenn Galilei mit dem Geiste des Copernicus auch dessen großes Herz und dessen deutsche Aufrichtigkeit gehabt hätte.

Doch ich stehe schon mitten in der Darstellung des Conflictes, ohne es zu wollen. Ich beabsichtigte ja nur zu zeigen, wie Rom gegenüber Galilei und den physikalischen Wissenschaften vor Entstehung des Streites gesinnt war. Die Antwort auf diese Frage fällt für den römischen Stuhl und den „ultramontanen" Hof in Florenz durchaus günstig aus. Nirgends wurden die Fortschritte der Physik und Astronomie mehr gefördert und Galilei mehr gefeiert, als gerade dort.

---

[1] K. v. Gebler, a. a. O. S. 7.

3. Wie begann die Controverse?

Die ersten Widersacher fand Galilei unter seinen Collegen, den Universitätsprofessoren, welche seine wuchtigen Hiebe gegen die peripatetische Philosophie nicht ertragen konnten. Auch war es einer seiner Collegen, Boscaglia, welcher die Veranlassung bot, daß die ganze Controverse in die für Galilei so verhängnißvolle Bahn lenkte [1]. Bei der Hoftafel flüsterte er nämlich der Großherzogin-Mutter Christine zu, die heilige Schrift sei dem copernicanischen System entgegen. Die alte Dame disputirte nun nach der Tafel darüber mit Galilei's bestem Freunde und Meinungsgenossen, dem Benedictiner Castelli, der Alle, auch den Großherzog und dessen Gemahlin, überzeugte, während die betagte Mutter des Fürsten bei ihrer Ansicht blieb. Galilei und Castelli schienen hierüber untröstlich zu sein, und ersterer erließ — offenbar im Einverständniß und wahrscheinlich auch unter Mitwirkung seines theologischen Freundes — an diesen ein Schreiben über die Auslegung der heiligen Schrift und deren Beziehung zu den Naturwissenschaften, welches nun mit großer Emsigkeit verbreitet wurde. Trotz des hierdurch erregten Anstoßes schrieb er einige Zeit darauf über dasselbe Thema eine größere, an die Großherzogin-Mutter gerichtete Schrift. Sein Brief an Castelli war von einem Dominicaner, dem P. Lorini [2], bei der römischen Inquisition denuncirt worden, während ein anderer Pater desselben Ordens, Caccini, im Advent 1614 auf der Kanzel gegen Galilei auftrat. Dieß erregte großes Ärgerniß, selbst im Dominicanerorden, in welchem Galilei die wärmsten Freunde zählte. „Ich habe," schrieb ihm P. Luigi Maraffi, „über den vorgefallenen Skandal den größten Verdruß empfunden, und dieß um so mehr, als dessen Urheber ein Ordensbruder von mir ist; denn zu meinem Unglück soll ich wohl für alle Thorheiten einstehen, welche dreißig- bis vierzigtausend Brüder begehen können und wirklich begehen!" Schließlich that Caccini Abbitte. Auch die Denunciation bei dem römischen Tribunal hatte vorerst

[1] K. v. Gebler, a. a. O. S. 56, 57.

[2] Lorini war ein blinder Eiferer, welcher auch den albernsten Klatsch glaubte und so dahin kam, die Jesuiten zu verdächtigen, daß sie den florentinischen Damen auf deren Villen brieflich die Absolution ertheilten. Diese Patres ruhten aber nicht eher, als bis ihr guter Ruf wiederhergestellt war. Über den unerquicklichen Streit berichtet ausführlich die bis jetzt noch nicht edirte Historia controversiarum, quae inter quosdam e S. Praedicatorum Ordine et S. J. agitatae sunt ab a. 1548 ad 1612, sex libris explicata a Petro Possino ex eadem Societate. (Bibliothèque royale de Bruxelles, 4 cc. 10.)

keine üblen Folgen, weil die Erkundigungen, welche die Inquisition über Galilei einzog, für denselben günstig lauteten. Leider kam aber nun Galilei selbst nach Rom, um dort das copernicanische System zu vertheidigen; seine leidenschaftlichen Bemühungen jedoch brachten gerade das Gegentheil dessen, was er wollte, hervor. Am 5. März erschien ein Decret der Inquisition, das die Schrift des Carmeliters Foscarini und alle andern Bücher, welche die Bewegung der Erde und die Unbeweglichkeit der Sonne lehrten, einfachhin verbot, das Werk des Copernicus aber, sowie den Commentar Stunica's zum Buche Job, bis sie verbessert würden, suspendirte, damit „jene falsche, der heiligen Schrift geradezu widersprechende pythagoräische Lehre" „nicht zum Schaden der katholischen Wahrheit weiter um sich greife".

Galilei selbst war zwei Tage früher zu dem ihm befreundeten Cardinal Bellarmin beschieden, welcher ihm im Namen des Papstes und in Gegenwart des Magister sacri palatii bedeutet und das Versprechen abgenommen hatte, das copernicanische System nicht mehr festzuhalten und zu lehren [1].

So hatte man die größte Rücksicht auf die Person Galilei's, welcher die Controverse veranlaßt hatte, genommen und weder ihn selbst, noch

[1] Über diese Conferenz soll im Processe Galilei's ein Document gefälscht worden sein. Um die Echtheit oder Unechtheit desselben drehte sich in jüngster Zeit der Streit. Bei der Erörterung des Processes werden wir näher auf diese Frage eingehen; schon hier dürfen wir aber bemerken, daß die beiden liberalen Herausgeber der Proceßacten, Berti und K. v. Gebler, die Echtheit des Actenstückes über allen Zweifel erheben. Gebler hatte in seinem Werke „Galileo Galilei und die römische Curie" das Document verworfen, ohne es zuvor gesehen zu haben. Deßhalb heftig von Dom. Berti angegriffen, ging er im Sommer 1877 nach Rom, um „aus eigenem Augenschein zu erfahren, ob die äußeren Kriterien für oder gegen eine geschehene Actenfälschung sprächen". Das Resultat seiner Nachforschungen spricht er selbst folgendermaßen aus: „Im Gegensatze zu allen Erwartungen müssen wir heute nach einer zu wiederholten Malen unternommenen und, wir dürfen wohl sagen, völlig objectiven Prüfung des Materiellen an jener Aufzeichnung erklären: daß sich der Verdacht einer nachträglichen Entstehung derselben gegenüber der äußeren Beschaffenheit dieser Annotation als nicht stichhaltig erwiesen hat" (Gebler, Die Acten des Galileischen Processes, S. XXI ff.). Er zeigt dann, daß das beregte Document von derselben Hand, mit derselben Dinte, auf dasselbe Papier, wie unzweifelhaft echte Documente aus dem Jahre 1616 geschrieben worden, mithin nicht erst 1632 gefälscht werden konnte. Wenn trotzdem ein Recensent der Gebler'schen Ausgabe der Proceßacten (Scartazzini in der „Augsb. Allg. Zeitung" 1877, Nr. 301 und 302, Beilage) die Unechtheit festhalten will, so kann man ihn nur einladen, gleichfalls nach Rom zu gehen und die Acten selbst einzusehen, um „nicht über Dinge zu urtheilen, wie ein Blinder über Farben".

seine Bücher im Decrete der Inquisition genannt; er wurde auch bei seiner Abreise huldvoll vom Papste empfangen; noch weniger ward sein Verhältniß zum Cardinal Barberini gestört, mit dem er bis zu dessen Erhebung auf den päpstlichen Thron in freundschaftlichstem Briefwechsel blieb.

4. Weßhalb nahm denn aber der römische Stuhl eine veränderte Stellung zum copernicanischen System ein?

Haben etwa „die Ränke der Jesuiten" diese Änderung veranlaßt? Das dürften wohl selbst Jene nicht zu behaupten wagen, welche diesen „Ränken" den zweiten Proceß Galilei's zuschreiben möchten. Das Verhältniß Galilei's zu den Jesuiten, bei denen er studirt hatte, war damals trotz seiner Schrift gegen den pseudonymen Apelles (P. Scheiner) ungetrübt; sobald deßhalb sein Brief an Castelli in Rom denuncirt worden, sandte er sofort eine Abschrift desselben an P. Griemberger, seinen „größten Freund und Gönner" (grandissimo amico e padrone). Galilei glaubte sogar einen bornirten Gegner, Sizzi, der seine Entdeckungen als der Schrift entgegen ausgegeben hatte, „bei den Patres Jesuiten, welche mit großem Lachen die Kindereien desselben gelesen hatten, entschuldigen" zu sollen [1]. Ciampoli meldete am 28. März 1615 dem Galilei, viele Jesuiten hingen insgeheim dem copernicanischen Systeme an. Mochte das nun auch falsch sein, soviel ist sicher, daß sie vor 1616 nicht zu den erklärten Gegnern desselben gehörten. Auch übertreibt man ganz ungemessen den Einfluß der Jesuiten bei den römischen Dikasterien. Unter den Qualificatoren des heiligen Officiums, welche das copernicanische System als „häretisch" censurirten, saßen die Hauptgegner des Ordens, welche kurz vorher Alles aufgeboten hatten, um auch die Gnaden-Lehre der Gesellschaft Jesu als häretisch verurtheilen zu lassen: der Erzbischof von Armagh, der Augustiner Coronellus und der berühmte Dominicaner de Lemos.

Gebler glaubt, den großen Widerspruch, welchen Galilei, nicht aber Copernicus, fand, daraus erklären zu sollen, daß er „der unumschränkt herrschenden aristotelischen Schule offen den Krieg erklärte" und deren „naturwissenschaftliche Sätze durch die erdrückenden Beweise des Experimentes umstieß" [2]. Allerdings hatte ihm das die meisten Gegner erweckt; denn die peripatetische Philosophie genoß damals noch eine fast unbestrittene Geltung in den Schulen und ein Ansehen unter den Gelehrten,

[1] Alberi, Le Opere di Gal. Galilei, VI. p. 161.
[2] K. v. Gebler, Galileo Galilei und die römische Curie, S. 48, 49.

von dem wir uns heutzutage kaum mehr einen Begriff machen können. Das Pariser Parlament gebot 1624, einige gegen Aristoteles gerichtete und von der Sorbonne censurirte Thesen zu zerreißen, verbannte deren Urheber aus Paris und allen Städten seines Bezirkes und verbot „allen Personen, unter Strafe des Lebens, Grundsätze gegen die alten und approbirten Autoren zu halten oder zu lehren“ [1]. Aber dennoch glauben wir, daß Angriffe gegen die peripatetische Philosophie für sich allein jenes Decret der Index-Congregation niemals hätten erwirken können. In Rom war man keineswegs so in diese Philosophie vernarrt, daß man zum Schutze eines jeden ihrer damals angenommenen Sätze den Glauben zu Hilfe gerufen hätte. Die Schriften Galilei's gegen die Peripatetiker wurden vielmehr dort von Vielen günstig aufgenommen, insbesondere erklärte Cardinal Barberini seinem Freunde nach Empfang von dessen gegen jene Philosophie gerichtetem Werke „Über die schwimmenden Körper“: seine „Ansicht sei der Galilei's ähnlich“. Er war übrigens nie Aristoteliker gewesen; schon als Student der Jurisprudenz zeigte er solche Freude an Plato, daß sein Onkel fürchtete, das Studium dieses Philosophen hindere ihn am Betreiben seiner Fachwissenschaft [2]. Und für die physikalischen Beobachtungen interessirte er sich so sehr, daß er sich, wie er Galilei schrieb, die Zeit dazu von seinen Amtsgeschäften stahl. Wie Cardinal Barberini interessirte sich auch Cardinal Bellarmin für physikalische und astronomische Beobachtungen, und zwar, wie uns der Freund Galilei's und Gründer der Akademie dei Lincei, Fürst Cesi, berichtet, ganz besonders zu dem Zwecke, um hierdurch Beweise gegen die aristotelische Lehre von der Festigkeit des Himmelsgewölbes und gegen die im alten Weltsysteme eine so große Rolle spielende Sphärentheorie zu erhalten [3]. Der genannte Fürst erzählt ferner, daß Bellarmin, der eine große Liebe zu ihm getragen, ihn immerfort bis zu seinem Tode mündlich und schriftlich zu dergleichen Beobachtungen aufgefordert habe. So wenig fürchtete man also in Rom die „Keulenschläge des directen Experimentes gegen die peripatetische Philosophie“, daß man dieselben dort im Gegentheile begünstigte. Wo waren auch die astronomischen Beobachtungen und physikalischen Experimente Galilei's mit größerem Jubel aufgenommen, als in Rom? Welche Stadt hatte

---

[1] Jourdain, Hist. Universitatis Paris. saec. XVI. et XVII., l. I. p. 106.
[2] Pieralisi, l. c. p. 7.
[3] Alberi, IX. p. 137.

damals eine physikalische Akademie, wie sich deren Rom in der Academia dei Lincei erfreute? Grund der veränderten Haltung Roms gegen das copernicanische System waren also nicht, wie Gebler will, die Keulenschläge, welche Galilei mit Hilfe seiner physikalischen Beobachtungen gegen die Peripatetiker geführt hat.

5. Wenn man einige Briefe Galilei's liest, so könnte man allerdings auf den Gedanken kommen, daß seine Angriffe gegen die aristotelische Philosophie einzig die wider ihn erhobenen Anklagen hervorgerufen hätten. Aber obwohl diese Correspondenz die Hauptquelle für die Geschichte Galilei's bildet und darum auch von uns fortwährend benützt worden ist, so muß man sich doch sehr hüten, die Äußerungen des Gelehrten und seiner für ihn begeisterten Anhänger immer als baare Münze hinzunehmen. Pieralisi zeigt wiederholt, wie unzuverlässig der große Physiker im Berichte über seine Gegner, Verfolgungen u. s. w. ist, wie er bisweilen sogar der Wahrheit geradezu in's Gesicht schlägt. In seinen Gegnern sieht Galilei „die Unwissenheit, die Scheelsucht, die Gottlosigkeit" verkörpert; er fürchtet immer geheime Anschläge und Verschwörungen; Vermuthungen und offenbaren Klatsch nimmt er als unzweifelhafte Wahrheit hin. Und ebenso glauben die Feinde der Kirche an die Worte des florentinischen Astronomen wie an ein Evangelium, weil sie denselben zu einem großen Martyrer und Heros machen möchten und darum das Bedürfniß haben, seine Gegner recht tief herunterzudrücken. So ist die Meinung entstanden, daß diese alle nichts als bornirte Pedanten oder Fanatiker seien, welche im Gegensatz zur Galilei'schen Methode der Beobachtung die ganze Natur a priori aus ihren philosophischen und religiösen Sätzen construirten. Das ist aber übertrieben. Es sei uns gestattet, hierbei einen Augenblick zu verweilen, um ein Vorurtheil zu zerstören, das die richtige Beurtheilung der Frage nicht wenig erschwert.

Mochte Galilei auch an Genie alle seine Gegner weit übertreffen, so war er 1) ihnen doch nicht immer durch Fleiß und Ausdauer in der Beobachtung der Natur überlegen. Wir können hiefür auf die Controverse bezüglich der Sonnenflecken hinweisen. Galilei schloß mit Recht, daß diese Flecken zur Sonne gehörten, und folgerte daraus die Rotation der Sonne. Aber „die genauesten Bestimmungen der Rotationsdauer sind," wie Humboldt bemerkt[1], „vom fleißigen Scheiner". Ja, der florentinische Gelehrte „lernte die Bedeutung der

[1] Kosmos, II. S. 360.

Sonnenflecken erst durch die Veröffentlichung von drei pseudonymen Briefen kennen, welche der deutsche Jesuit unter dem 12. Dec. 1611 an Welser, den Bürgermeister von Augsburg, gerichtet hatte . . . Wir verdanken der echt deutschen Ausdauer Scheiners eine große Reihe von Beobachtungen, voll von interessanten Einzelheiten, die erst in der neueren Zeit nach ihrem vollen Werth gewürdigt worden sind. Er war der Erste, der bei seinen Beobachtungen die farbigen Gläser und die Methode der Projection vermittelst des Fernrohres anwandte; er vervollkommnete dieses Verfahren nach den Angaben des P. Griemberger und construirte seinen Apparat, der als die erste Form unseres heutigen Äquatorials betrachtet werden muß" [1]. Aber auch dieser, besonders durch seine Beobachtungen ausgezeichnete Astronom muß ein Histörchen zur Verspottung der peripatetischen Bornirtheit liefern. Littrow [2] erzählt nämlich, der Provincial Theodor Busäus habe Scheiner von der Veröffentlichung seiner Entdeckung der Sonnenflecken mit den Worten zurückgehalten: „Von solchen Dingen habe ich nichts in meinem Aristoteles gelesen; das sind bloße Einbildungen oder Fehler deines Auges, oder auch deiner Gläser, mein Sohn, und du wirst besser thun, diese Sache bei dir zu behalten." Diese lächerliche Rede des „peripatetischen Zeloten" ist eine pure Erfindung; Scheiner selbst schreibt [3], die Ordensoberen hätten ihn nur gemahnt, vorsichtig und langsam vorzugehen, bis auch Andere das Phänomen beobachtet hätten.

Galilei übertraf seine Gegner an Genie; aber obwohl er deßhalb die herrlichsten Entdeckungen machte, so war er doch 2) nicht immer vorsichtig genug, so daß er voreilig Schlüsse zog, ohne gehörige Beobachtungen angestellt zu haben. Solches geschah 1618 beim Erscheinen dreier Kometen. Galilei, welcher durch Krankheit an der Beobachtung derselben gehindert war, hielt sie nicht für wirkliche Himmelskörper, sondern nur für atmosphärische Erscheinungen und zwar für Dunstsäulen, welche sich von der Erde zum Himmel bis zu einer sehr beträchtlichen Höhe (weit über den Mond) emporhöben und den Menschen zeitweilig durch eine Brechung der Sonnenstrahlen sichtbar würden [4]. P. Grassi dagegen erkannte in den Kometen wirkliche Himmelskörper,

---

[1] Secchi, Die Sonne, deutsch von Dr. Schellen, Braunschw. 1872, S. 7 ff.
[2] Die Wunder des Himmels, S. 278.
[3] Rosa Ursina, lib. 1. cap. 2.
[4] K. v. Gebler, Galileo Galilei und die römische Curie, S. 126.

wie sie es in der That sind. Galilei veranlaßte nun seinen Schüler Guiducci, gegen diesen zu schreiben, wobei er selbst mit thätig war; und als der Jesuit replicirte, war es ihm nicht genug, daß ein anderer Freund demselben antwortete, er selbst wollte, da er ein Meister in der Polemik war, den Gegner mit dialektischer Gewandtheit und beißender Ironie erdrücken und that es in der Schrift „Il saggiatore". Natürlich sind die Bewunderer Galilei's auch ganz entzückt von dieser Broschüre, obwohl dieselbe den großen physikalischen Unsinn zu beweisen trachtet, daß Dunstsäulen von der Erde bis über den Mond hinaus emporsteigen und zwar in einer immensen Ausdehnung, so daß sie den Schweif der Kometen bilden. Für unsere Frage ist diese Schrift deßhalb wichtig, weil sie zeigt, daß Galilei höchst unklare Begriffe von der Atmosphäre hatte und schon deßhalb unfähig war, die wichtigsten physikalischen Bedenken gegen die Umdrehung der Erde zu lösen. Noch ein anderes Beispiel zum Beweise, daß der große Physiker die bekanntesten Eigenschaften der Luft übersehen konnte! Sein gewaltiger Geist hatte gefunden, daß schief geworfene Körper in ihrer Bahn eine Parabel beschreiben. Thatsächlich stimmt dieses theoretische Gesetz wegen des Widerstandes der Luft nicht mit der Wirklichkeit überein, wie z. B. die Abweichung der Bahn einer Kanonenkugel von der Parabel klar beweist. Was lag näher, als an den Widerstand der Luft zu denken, der sich durch das Zischen der Kugel bemerklich macht? Galilei aber schrieb diese Abweichung der außerordentlichen und übermäßigen Geschwindigkeit der Kugel zu[1]. Selbstverständlich wollen wir uns nicht über den großen Meister erheben, er ist und bleibt der Vater der neueren Physik; aber man darf doch aufmerksam machen, daß sein Kind gleich nach der Geburt noch sehr schwach und unbeholfen war und darum nicht ein seit Jahrtausenden tief eingewurzeltes Weltsystem ausreißen und niederwerfen konnte.

Wir gehen noch einen Schritt weiter und sagen 3), das Hauptargument Galilei's für das copernicanische Weltsystem widerstritt den gewissesten Beobachtungen der Natur und wurde von ihm trotz aller Gegenvorstellungen festgehalten.

Galilei glaubte, jene gewaltige Bewegung der Meere, die wir unter dem Namen von Ebbe und Fluth kennen, werde durch die Bewegung

[1] Whewell, Geschichte der inductiven Wissenschaften, übersetzt von Littrow, II. S. 45, 64.

der Erde hervorgebracht, und hielt deßhalb das wunderbare Phänomen für einen directen Beweis des copernicanischen Systems. Er hatte das schon vor dem famosen Decrete des Index in einem Briefe an Cardinal Orsini auseinandergesetzt; trotz des gegebenen Wortes, jenes System nicht mehr zu lehren, theilte er diesen Brief dem Erzherzog Leopold von Österreich mit und entwickelte endlich nach langjähriger Arbeit das kurze Schreiben zu seiner berühmten Schrift „Über die Weltsysteme", um derentwillen er 1633 von der Inquisition verurtheilt wurde. Auf das genannte Argument hielt er dabei so viel, daß er anfänglich die ganze Schrift nach demselben benennen wollte. Es unterliegt aber keinem Zweifel, daß er vielfach Widerspruch fand. Urban VIII. hielt ihm entgegen, Gottes Weisheit und Allmacht seien so groß, daß sie dem Wasser noch in vielfach anderer und für uns unbegreiflicher Weise jene abwechselnde Bewegung mittheilen könnten, als durch Bewegung des Gefäßes (der Erde), worin es enthalten sei. Die „höchst gelehrte und hervorragende Person", von der Simplicius in den eben erwähnten Dialogen über die Weltsysteme diese Entgegnung gehört haben will, ist nämlich kein Anderer als Urban VIII. Wie wir sehen werden, haben auch noch Andere auf den Widerspruch der Galilei'schen Beweisführung mit der Erfahrung, daß Ebbe und Fluth in genauestem Zusammenhang mit den Mondphasen stehen und daher aller Wahrscheinlichkeit nach durch den Mond und nicht durch die tägliche Umdrehung der Erde hervorgebracht werden, aufmerksam gemacht; doch Galilei duldete, wenn sein Geist für eine Idee einmal Feuer gefaßt hatte, keinen Widerspruch, und er nannte in den erwähnten Dialogen die Ansicht Keplers, welcher den wahren Grund von Ebbe und Fluth, die Anziehungskraft des Mondes, geahnt hatte, „Kindereien" (fanciullezze). Solche Rechthaberei war sicher nicht zum Vortheile der Wissenschaft. Hören wir darüber Humboldt[1], welcher von Kepler schreibt: „Er führt bestimmt Ebbe und Fluth als einen Beweis an, daß die anziehende Kraft des Mondes (virtus tractoria) sich bis zur Erde erstreckte . . . Leider gab der große Mann zehn Jahre später (1619), vielleicht aus Nachgiebigkeit gegen Galilei, welcher Ebbe und Fluth der Rotation der Erde zuschrieb, die richtige Erklärung auf, um in der harmonia mundi den Erdkörper als ein lebendiges Unthier zu schildern, dessen walfischartige Respiration in periodischem, von der Sonnenzeit abhängigem Schlaf

[1] Kosmos, III. S. 18.

und Erwachen das Anschwellen und Sinken des Oceans verursacht." Humboldt vermuthet also, daß Galilei seinen für ihn so begeisterten Freund lange vor dem Erscheinen der Dialoge über die Weltsysteme von der richtigen Erklärung jenes Phänomens abgebracht habe. Doch wäre es auch nicht geschehen, ein so hochfahrendes Absprechen, wie es sich Galilei den größten Gelehrten und besten Freunden gegenüber erlaubt, kann der Wissenschaft nur schaden.

Daß Galilei auf den Widerspruch seiner Theorie mit der Zeit der Ebbe und Fluth aufmerksam gemacht wurde, scheint mir aus einem Briefe Guiducci's[1] hervorzugehen. Denn aus den Worten dieses ergebensten Schülers können wir auf den Meister schließen. Guiducci sagte nämlich über die Theorie Galilei's in einem Gespräche mit P. Grassi: Wenn die Sache nicht ganz wahr wäre, nach dem zu urtheilen, was in dem einen oder dem andern Lande geschehe, so dürfe das nicht Galilei vorgerückt werden; seine Theorie sei noch unvollkommen; man könne aber von ihm wohl erwarten, daß er dieselbe noch vervollkommnen und die Ursachen der abweichenden Thatsachen angeben werde. Letzteres hat aber Galilei keineswegs gethan, sondern nichtsdestoweniger mit derselben Zuversichtlichkeit, wie früher, seine falsche Theorie als einen der Hauptgründe für das copernicanische Weltsystem in seinen Dialogen über die Weltsysteme vorgebracht. Seine besten Freunde machten ihm deßhalb Vorstellungen, wie Campanella und Micanzio[2]. Ein anderer Freund, Baliani, motivirt seine Bedenken in einer Weise, die sich zur vernichtenden Kritik Galilei's gestaltet. Er schreibt nämlich an diesen[3]: „Der ganze vierte Dialog, welcher über Ebbe und Fluth handelt, ist nach meiner Ansicht bewunderungswürdig. Um so mehr muß ich staunen, daß Sie, wo Sie in allen anderen Dingen alle Zweifel heben, hierin ein nicht unwichtiges Bedenken ohne Antwort lassen, daß nämlich Ebbe und Fluth [nach Ihrer Theorie, welche dieses Phänomen der Umdrehung der Erde zuschreibt] jeden Tag zur selben Stunde sein müßte, die allgemeine Ansicht dagegen festhält, Ebbe und Fluth sei, conform der Bewegung des Mondes, jeden Tag etwa $^4/_5$ Stunden früher. Bei der Erforschung der Ursachen nimmt die Autorität keine Stelle ein, wohl aber bei Thatsachen, besonders wenn die Zeugen

[1] Alberi, IX. p. 66.
[2] Alberi, IX. p. 281. X. p. 59.
[3] Alberi, IX. p. 266.

wahrscheinlich gut unterrichtet sind, wie Medina, dem allgemein geglaubt wird, und zwei Männer aus den Niederlanden, wo die Fluth viel mehr [als bei uns] sich bemerklich macht, nämlich Coignet in seiner französischen Schrift über die Schiffahrt, und Lukas Aurigarius in seinem Speculum nauticum, und noch viele andere von geringerem Namen. Ich muß annehmen, daß Sie das Gegentheil, besonders in Venedig, beobachtet haben, doch Sie sprechen nicht davon in Ihrem Dialoge."

Das Buch Medina's, welches 1545 in Cordova erschien, hatte französische und italienische Übersetzungen und zeigte sogar in einer Tabelle, „wie man aus der Stunde der Conjunction [des Mondes] Ebbe und Fluth finden könne". Übrigens hatte schon Plinius das Phänomen der Ebbe und Fluth mit großer Genauigkeit auseinandergesetzt. Darum ist Galilei gar nicht zu entschuldigen, wenn er, nachdem er mehr denn zwanzig Jahre sich mit der Sache beschäftigt hatte, den genauesten Beobachtungen der nautischen Schriftsteller und der „allgemeinen Ansicht" dort, wo es sich um eine sehr bemerkliche und auffallende Thatsache handelt, entgegentritt. Mit Recht werfen ihm denn auch die Censoren der Inquisition in ihrem Gutachten die unrichtige Erklärung von Ebbe und Fluth vor.

Zur Vervollständigung des Gesagten müssen wir hier noch auf einen andern Widerspruch aufmerksam machen, in welchen sich Galilei mit den genauesten Forschungen und Berechnungen der Astronomie verwickelt, indem er zugleich eine der herrlichsten Entdeckungen dieser Wissenschaft ignorirt. Kepler, welcher als Astronom Galilei weit überlegen war und Größe des Genies nicht nur mit einer bewunderungswürdigen Ausdauer im Beobachten und Geduld im Rechnen, sondern auch mit einem kindlichen Gemüthe paarte, hatte seine Gesetze über die Planetenbahnen bereits 1619 veröffentlicht. Galilei mußte dieselben kennen. Er hatte auch hinreichende Veranlassung, in seinen Dialogen über die Weltsysteme davon zu sprechen, besonders dort, wo er über das Verhältniß der Schnelligkeit der Planeten zu ihrer Entfernung von der Sonne, den Gegenstand des dritten Kepler'schen Gesetzes, spricht; er verschweigt aber dasselbe völlig und stellt dafür ein anderes Gesetz auf, das er durch eine einfache Berechnung als falsch erkennen konnte. In den Dialogen läßt nämlich Galilei den Salviati mit gewaltigen Lobeserhebungen eine neue Idee des Academico Linceo (d. i. Galilei's) auseinandersetzen. Dieser Idee zufolge hätte der Schöpfer, um den Planeten den Ort und die Bewe-

gung, welche sie jetzt haben, zu geben, nachdem er die Sonne in den Mittelpunkt der Welt versetzt und die Venus, Erde u. s. w. an einem bestimmten Orte im Raume geschaffen, diese ihrer Bewegung zur Sonne hin nach dem Gesetze der Schwere überlassen; nachdem aber jeder Planet in die gehörige Entfernung gekommen sei, hätte Gott denselben mit der dort erlangten Schnelligkeit sich um die Sonne drehen lassen. Salviati versichert, daß er dieses Gesetz durch Berechnung verificirt habe, obwohl ein sehr einfacher Calcul hinreichte, um dessen Falschheit zu zeigen [1]. Es wirft das einen dunkeln Schatten auf den Charakter Galilei's. Kepler war ein Freund und Bewunderer dieses Mannes, welcher, ganz von sich eingenommen, ihm gegenüber nicht einmal gerecht wird. Galilei räsonnirte über die Peripatetiker, daß sie a priori die Welt construiren wollten, und er selbst zieht seine Phantasie der bewunderungswürdigsten, erst durch zahllose Beobachtungen gefundenen Entdeckung der Astronomie vor und kann das Verdienst einer solchen Entdeckung nicht einmal in einem Freunde gehörig würdigen. Derselbe Dünkel machte, wie schon oben bemerkt, Galilei zugleich rücksichtslos in Bezug auf die Form der Controverse. Der berühmte Literarhistoriker Tiraboschi, welcher bei der Controverse zwischen Galilei und Scheiner dem ersteren sachlich Recht gibt, urtheilt nichtsdestoweniger über ihn, daß er sich „solcher Ausdrücke bedient habe, welche aus dem Verkehr der Gelehrten verbannt sein sollten" [2].

So war der Charakter Galilei's geartet. Er stieß und ward gestoßen. Das Unangenehme, welches ihm hiebei widerfuhr, kam zum großen Theil auf seine eigene Rechnung. Wir dürfen nicht blind glauben, was ein solcher Mann und seine ihm ganz ergebenen Freunde über die Unwissenheit und Bosheit ihrer Gegner klagen. Manche derselben waren allerdings in der Vertheidigung der peripatetischen Philosophie bornirt; aber deßhalb darf man in den Controversen Galilei's nicht alles Licht auf diesen und seine Freunde, nicht allen Schatten auf seine Gegner vertheilen. Um den Aufschwung der physikalischen Wissenschaften hatte er sich die größten Verdienste erworben; doch war er keineswegs frei von Irrthümern und darum auch nicht über jeden Widerspruch erhaben. Der berühmte Physiker Biot sagte mit Recht: „Wenn Galilei

[1] Alberi, I. p. 34. Vgl. hierüber den ausgezeichneten Artikel Gilbert's „Le procès de Galilée" in der Revue catholique de Louvain 1869, II. p. 370.

[2] Storia della literatura italiana, VIII. p. 193.

falsche Argumente als wahre ausgab, so muß man auch seinen Gegnern verzeihen, daß sie die richtigen Argumente nicht von den falschen zu sondern vermochten." Am meisten verschärfte aber sein zänkisches, hochfahrendes Wesen diesen Widerspruch. Von der andern Seite forschten auch viele seiner Gegner redlich und mit nicht geringem Erfolge auf demselben Wege der Beobachtung, welchen er eingehalten.

Um nun speciell vom copernicanischen Systeme zu reden, so wurde der erste Beweis, welcher diesen Namen verdient, für dasselbe erst erbracht, als Newton, auf den Bahnen Keplers fortschreitend, das Gesetz der allgemeinen Anziehungskraft auffand und hierdurch die Gesetze jenes Gelehrten über den Planetenlauf erklärte. Galilei versperrte sich nun in seiner Schrift diesen Weg, indem er die Anziehungskraft als Kinderei ausgab und die Kepler'schen Gesetze vornehm ignorirte, dagegen einen andern Weg zum Beweise des Systems einschlug, welcher der richtigen, durch zahllose Beobachtungen entstandenen allgemeinen Ansicht über eine der großartigsten Naturerscheinungen widersprach. Es war noch nicht die Zeit, die Stellung der Gegner zu forciren. Galilei, der es dennoch versuchte, glich einem Feldherrn, welcher eine starke Festung erstürmen will, ohne Laufgräben gezogen und Bresche geschossen zu haben. Am Mißglücken eines solchen Versuches trägt an erster Stelle derjenige die Schuld, welcher denselben unternimmt.

(Fortsetzung folgt.)

G. Schneemann S. J.

---

# Staat und Kirche in der „evangelischen" Ethik.

## II.

Bei der Frage nach dem Verhältnisse von Staat und Kirche in der „evangelischen" Ethik haben wir neulich drei Grundanschauungen dieser Ethik über das Wesen der Kirche kennen gelernt, welche für die nähere Bestimmung dieses Verhältnisses von höchstem Belange sind. Die Kirche, so lauten jene grundlegenden Sätze, hat erstens aus sich keine äußere Organisation; sie kann zweitens aus sich kein eigentliches Recht gestalten, und sie hat drittens keinen Glaubensbestand, der als zweifellos

oder für Alle verpflichtend aufgestellt werden könnte; der Glaubensinhalt vielmehr ist Sache selbsteigener Überzeugung, die sich Jeder nach bestem Wissen und Vermögen zurechtlegen soll. Kommt speciell zwischen staatlichen und kirchlichen Behörden in Frage, welches Urtheil in geistlichen, religiösen und kirchlichen Dingen berechtigt und zulässig sein soll, so haben die Träger der Staatsgewalt dieses in letzter Instanz festzustellen.

Das sind die Voraussetzungen der „evangelischen" Ethik, wie sie sich ihr aus dem Wesen der Kirche und angeblich nach biblischer Norm ergeben. Wir haben letzteres untersucht, und ein ganz anderes, entgegengesetztes Resultat hat sich uns ergeben. Jetzt liegt uns ob, nach diesen Vordersätzen das Verhältniß selbst zwischen Staat und Kirche darzulegen, wie dieses in der „evangelischen" Ethik weiter entwickelt wird.

Einige protestantische Ethiker — der bekannteste darunter ist Rothe — stellen eine Theorie auf, nach welcher die Kirche völlig in dem Staate aufzugehen habe. Denn die Beziehung auf Gott, worin der Kern der Religion und die zu leistende Aufgabe der Kirche liegt, gehört nach Rothe auch zum Handeln und Leben im Staate; der Staat muß also, wenn er seiner Idee nach sich vollenden soll, Alles selbst leisten, was die Kirche leisten sollte und was sie doch nie für sich zu leisten vermöge. Die Weiterentwicklung des Staates soll nämlich zu einem schlechthin allgemeinen Staatenorganismus führen, in welchem die Idee des Staates erst vollständig realisirt sein werde, und dann bedürfe die Menschheit einer Zusammenfassung durch die Kirche nicht mehr. Dieser Lehre zufolge ist der zu erstrebende Zielpunkt das völlige Erlöschen der Kirche im Staate. Nach Rothe hat die Kirche überhaupt keinen Existenzgrund. Denn er verwirft ausdrücklich die Vorstellung, daß das Wort Gottes und die Sacramente allein durch sie verwaltet werden könnten; ebensowenig, meint er, könne sie der Zucht wegen, die sie üben möchte, auf Bestand Anspruch machen, „christliche Zucht und Sitte soll und muß allerdings zu Kraft kommen in der christlichen Welt; aber durch die Kirche wird das nicht mehr geschehen können, sondern nur durch das sittliche Gemeinwesen, den Staat" [1]. Hiermit ist freilich die Frage gründlich gelöst, ist sie ja gegenstandslos geworden.

Solchen Ausführungen stimmt die „evangelische" Ethik des Herrn

[1] Theologische Ethik, Bd. V. S. 415, 490. Studien und Kritiken, 1877, S. 122, 131, 132.

Consistorialrathes Dr. Köstlin, mit der wir uns hier beschäftigen, nicht bei. Nach ihr hat die Kirche fortzubestehen und muß daher jenes Verhältniß in's Auge gefaßt werden. Die maßgebenden Grundzüge sind demnach vorzulegen; wir wollen sie auch dieses Mal wieder in einige Hauptsätze zusammenfassen.

1. Der Staat muß seinen Rechtsorganismus völlig souverän bestimmen.

Dieser Satz ist eigentlich nur die folgerichtige Entwicklung aus den im letzten Artikel besprochenen Principien, namentlich aus dem dritten. Er tritt aber in einer Umgebung und Einkleidung auf, die dennoch eine besondere Besprechung erheischen.

Es ist eine staunenswerthe Unkenntniß oder Verkennung des gesammten christlichen Alterthums und der Lehre der katholischen Kirche, wenn den sogen. Reformatoren als ein Hauptverdienst und als „neues und grundlegendes dem mittelalterlich-katholischen Standpunkt gegenüber" nachgerühmt wird, daß sie die Bedeutung der weltlichen Gewalt des Staates, als einer von Gott gestifteten Ordnung, aufgestellt und verfochten, oder dem Wirken für die Aufgaben des weltlichen und bürgerlichen Lebens einen sittlichen Werth zuerkannt hätten. Als ob die katholische Kirche jemals der weltlichen Obrigkeit die Eigenschaft einer von Gott gewollten Ordnung und Einrichtung abgeläugnet oder den berechtigten Aufgaben des bürgerlichen Lebens sittlichen Werth oder sittliche Bedeutung abgesprochen hätte! Den christlichen Philosophen der Vorzeit ist eine staatliche Einrichtung und Ordnung ebenso von Gott gewollt, wie die menschliche Natur, die er in's Dasein gerufen. Denn in den Bedürfnissen und Anforderungen der Menschennatur ebensowohl, wie in den vom Schöpfer ihr vorgesteckten Zielen ist die Nothwendigkeit einer staatlichen Ordnung mitgegeben und daher ist diese, so schlossen jene Philosophen, ebenso gut von Gott gewollt, weil und wie er die Menschennatur wollte. Und die Theologen? Sie fußen auf dieser Darlegung der Philosophie und weisen überdieß auf bekannte Stellen der heiligen Schrift hin, um zu erhärten, daß die weltliche Obrigkeit von Gott gewollt sei, von ihm ihre Auctorität habe, und daß man ihr um Gottes willen Gehorsam schuldig sei. „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist — es gibt keine Gewalt, außer von Gott. Die es aber sind, sind von Gott gesetzt; wer sich sonach der Gewalt widersetzt, stellt sich Gottes Anordnung entgegen — seid demnach untergeben jeder menschlichen Schöpfung um Gottes willen, sei es dem Könige als

Höchstgestellten, oder den Statthaltern . . . weil es so der Wille Gottes ist." [1]

Die sogen. Reformatoren hatten gar nicht nöthig, diese Sätze etwa aus der Vergessenheit hervorzuziehen, ebensowenig als sie die Bibel „unter der Bank" hervorzogen. Allerdings behauptete Luther, sich „schier zu rühmen, daß seit der Apostel Zeit das weltliche Schwert und Obrigkeit nie so klärlich beschrieben und herrlich gepreiset worden". Doch die Wahrheit ist, daß das Richtige, was die sogen. Reformatoren vorbrachten, nicht neu oder unbekannt, das Neue aber falsch war. Neu allerdings war die Aufstellung, daß der weltlichen Obrigkeit in geistlichen, religiösen, kirchlichen Dingen ein selbständiges Urtheil ebenso gut zustehe, als dem kirchlichen Lehramte — aber sie ist auch in hohem Grade unbiblisch und verkehrt. Denn die Lehr- und Regierungsgewalt in der Kirche hat nun einmal Christus nur den Aposteln und ihren Nachfolgern und nicht den weltlichen Behörden übertragen — und die Apostel haben sich selbst Nachfolger gewählt und hierzu auch nicht die römischen Beamten oder weltlichen Regierungsstellen ausersehen. Der hl. Paulus unterrichtete und bekehrte den Sergius Paulus — hat er etwa dadurch an das Proconsulat die kirchliche Lehrbefugniß und Jurisdiction geknüpft? Noch mehr; wie ferne ihm auch nur der leiseste Gedanke an eine solche Vermengung lag, mögen wir aus dem Grundsatze entnehmen, den er 2 Tim. 2, 4 aufstellt: „Keiner, welcher Kriegsdienste thut für Gott, verwickelt sich in die Geschäftigkeiten des Lebens, damit er genehm sei demjenigen, welchem er sich verpflichtet hat." Die sogen. Reformatoren läugneten das kirchliche Lehramt und die Aufgabe der Kirche, die Lehre Christi mit Unfehlbarkeit zu verkünden — eine Folge dieser Läugnung war die Übertragung der Lehrgewalt oder „des selbständigen Urtheils", „des Urtheiles in letzter Instanz", an den Staat. In Folge hiervon kann der Staat nach der „evangelischen" Ethik seine Befugnisse und Rechte auf allen Gebieten mit souveräner Machtvollkommenheit bestimmen. Es ist zwar die abstracte Pflicht des Staates, die allgemeinen sittlichen Grundsätze vor Augen zu haben und seine Anordnungen darnach zu treffen; allein welches diese Grundsätze seien, hängt schließlich von ihm ab, ob er der objectiven Norm des Rechtes nachkomme, oder ob seine Vertreter „aus Verblendung und bösem Willen" das Gegentheil thun, darüber können

[1] Matth. 22, 21. Röm. 13, 1. 1 Petr. 2, 13—15.

sie von Niemanden zur Rede gestellt werden und Niemand kann ihnen sagen: non licet. Ja es ist in derselben Ethik sogar Pflicht der Kirche, dieser souveränen Selbstbestimmung „volle Anerkennung" zu zollen. „Wir müssen von der Kirche volle Anerkennung für jene Befugnisse des Staates und seiner Regenten und Vertreter fordern. Er ist Machthaber und Quelle des Rechtes in dem oben bezeichneten Sinne [1], und die Träger der Staatsgewalt haben ihre Wirksamkeit auszuüben und auszudehnen nach eigener gewissenhafter Überzeugung, ohne daß in der irdischen Welt, wie die römische Kirche will, ein Tribunal über ihnen stünde mit untrüglicher Entscheidung darüber, was für gut und recht gelten, oder wie die Grenze zwischen Kirchlichem und Staatlichem, oder Geistlichem und Weltlichem gefaßt werden müßte" (S. 270). In folgerichtiger Entwicklung dieser Anschauung findet die „evangelische" Ethik auch jenen Zustand annehmbar, bei dem die Leiter des politischen Gemeinwesens die kirchliche Gesetzgebung und Verwaltung selbst führen; dieses sei sogar rathsam und das Einfachste und Natürlichste bei kleinen Gemeinwesen (S. 273). Daß damit die Idee einer allgemeinen christlichen Kirche vollständig ausgelöscht ist, bedarf keines Hinweises mehr. Factisch ist dieses der oben charakterisirte Standpunkt Rothe's.

Welch andere Folgen dieser Grundsatz der souveränen Selbstbestimmung nothwendig herbeiführe, mag uns gleichfalls die „evangelische" Ethik selbst lehren. „Haben aber die Träger der Staatsgewalt über das, was Gott mit Bezug auf's äußere Leben in Kirche und Staat wolle, schließlich doch selbst zu entscheiden, dann wird ohne Weiteres auch ein Zustand eintreten können, wo die Kirche sich beschwert, vollständig von ihr tyrannisirt zu werden, sie dagegen immerhin dem wahren Gotteswillen genug zu thun behauptet." Was ist bei einem solchen Conflict nun zu thun? Das Heilmittel ist rasch bei der Hand. Die Kirche hat sich die Frage vorzulegen, ob und wie weit denn nach Gottes Willen das christlich-religiöse Leben eines Volkes überhaupt eigenthümlicher Formen und Ordnungen oder einer Ausgestaltung des Kirchenthums bedürfe? (S. 112.) Die Antwort muß nach dem Vorhergehenden genau so ausfallen, wie der Staat es haben will — und so ist die Staatsgewalt allzeit Mehrer des Reiches, semper Augustus. Daß die katholische Kirche das nicht einsehen will trotz aller Arbeit des Culturkampfes, ist natürlich in den Augen des „evangelischen" Ethikers eine „Anmaßung".

[1] Vgl. den vorhergehenden Artikel, oben S. 8.

Eine zweite Folge, die übrigens mit dem eben Geschilderten organisch zusammenhängt und nur in der äußeren Erscheinungsweise abweicht, ist die volle und unantastbare Berechtigung des krassesten Territorialismus. „Bei jener Grundauffassung, die mit der Reformation eintrat, kann gar leicht und rasch vom theokratisch-kirchlichen Standpunkte aus ein Umschlag bis zum krassesten Territorialismus erfolgen. Man kann beide Male (d. h. hier und im vorhergehenden Falle) darauf sich berufen, daß die Obrigkeit oder der Staat mit dem ganzen äußeren sittlichen Gemeinleben und dem darauf bezüglichen Gesetz (dazu gehört eben auch die Religion und Religionsübung) sich befassen müsse. Und in beiden Fällen mag Einer sagen: Der Fürst oder Staat solle und werde nur das als Gesetz behaupten und durchführen, was er nach bester Überzeugung als Gottes Wille erkannt habe" (S. 112). Hiermit ist cujus regio ejus et religio richtig legitimirt in der „evangelischen" Ethik, und der denkbar ausschweifendste Cäsaropapismus, wie wir ihn bisher nur in Rußland verkörpert wußten, gleichfalls sanctionirt. Wir möchten dieser Ethik den „evangelischen" Spruch zur Erwägung vorlegen: „Aus ihren Früchten sollt ihr sie erkennen." Er paßt auch auf Systeme und Theorien.

In der That scheint der Verfasser selbst an einer andern Stelle zu fühlen, daß die Theorie der souveränen Rechtsbestimmung denn doch von Seite des Sittengesetzes wenigstens einer Einschränkung bedürfe. Er schreibt: „Es kann allerdings für den einzelnen Staatsbürger Pflicht werden, nicht bloß etwas, was formell Recht geworden ist, zu tadeln und auf gesetzlichem Wege Umänderung zu erstreben, sondern einer Forderung des positiven Rechtes zuwider zu handeln, und hierbei nur darin, daß er die Strafe sich gefallen läßt, die Auctorität jener Rechtsquelle anzuerkennen. Dieß wäre der Fall, wenn jene Forderung, welche die staatliche Gesetzgebung an ihn stellt, in unlösbarem Widerstreit mit einer Forderung stünde, welche aus seinen sonstigen Beziehungen zu Gott und Mitmenschen gemäß dem unwandelbaren Sittengesetz sich für ihn sicher und unbedingt ergeben. Der Satz, daß man Gott mehr als Menschen gehorchen müsse, darf nimmermehr beeinträchtigt werden. Die Frage ist nur, ob ein solcher Fall wirklich vorliege" (S. 244). So sehr wir vom katholischen Standpunkte aus die Richtigkeit einer solchen Einschränkung anerkennen, ebenso nachdrücklich muß betont werden, daß der protestantische Ethiker hierdurch mit sich selbst in den offensten Widerspruch gerathen ist. Oder erklärt er nicht

zu wiederholten Malen, daß das Urtheil, was in religiösen, geistlichen und kirchlichen Dingen Gottes Wille sei, in letzter Instanz beim Staate liege? Was heißt „in letzter Instanz"? Soll das nur den kirchlichen Amtsträgern gegenüber gelten, so daß diese, nicht aber der Einzelne das Urtheil des Staates als maßgebend in letzter Instanz anzuerkennen hätten? Aber dann, welche degradirende Ausnahmestellung für die kirchlichen Behörden, oder welche Bevorzugung des Laienurtheils eines Einzelnen? Oder fordert die „letzte Instanz" unbedingte Anerkennung? — aber dann ist der vorausgesetzte Fall in sich eine reine Unmöglichkeit! Wir sehen keinen Ausweg.

Schade auch, daß der Ethiker uns keine Andeutung darüber gibt, wer denn entscheiden soll, „ob nun ein solcher Fall wirklich vorliege"? Oder hat er diesen Fall nur aufgestellt, weil sein biblisches Gewissen und seine biblische Reminiscenz zu sehr gegen seine Theorie von der souveränen Rechtsbestimmung reagirten? Haben ja die Apostel den bekannten Satz vom Gehorsam gegen Gott im Widerstreit mit dem menschlichen Gehorsam gerade gegen das „formelle Recht" und die legitime Behörde geltend gemacht! Aber wenn wirklich Raum bleibt für einen solchen Fall, wer soll bestimmen, ob er vorliege? Wir wollen hier die Antwort der „Augsburger Allgem. Zeitung" registriren: „Der politische Gehorsam hat seine Grenzen, und Jeder muß es mit seinem Gewissen ausmachen, wie weit er gehen kann und darf. Der Protestant und Altkatholik hat volle Freiheit, sich mit seinem Gewissen zu berathen, nicht so der Katholik." [1] Also Jeder muß es mit seinem Gewissen ausmachen, wie weit er gehorchen kann und darf. Aber, fragen wir, was ist vernünftiger und wo hat der Staat ausreichendere Garantien, daß dieser Satz nicht mißbraucht werde — im Protestantismus, wo des Einzelnen Urtheil maßgebend ist, also der Einzelne nach dem, was er Überzeugung zu nennen für gut findet, die Leistung oder Verweigerung des Gehorsams bestimmt und bemißt, oder im Katholicismus, der das individuelle Urtheil nach der einen, unveränderlichen Norm der Kirche regelt, also der subjectiven Willkür und Laune allen Spielraum benimmt, während das protestantische Princip ihr Thür und Thor öffnet?

Ein anderer Einwurf will noch berücksichtigt sein. Gibt man dem Staate nicht das souveräne Recht, sich selbst nach Gutbefinden auf allen Gebieten seine vermeintlichen Befugnisse zurechtzulegen, sondern

[1] 1874, Nr. 321.

stellt man ihm in den Rechten der Kirche eine Schranke entgegen, so sieht der „evangelische" Ethiker darin die Läugnung der Existenzberechtigung des Staates und dessen Eingliederung in einen andern Organismus, oder besser dessen völlige Aussaugung durch die Kirche. „Die katholische Kirche stellt sich mit ihrer Vollmacht, öffentliches Recht zu gestalten, über den Staat; die Consequenz wäre, daß dieser seine Vollmacht erst durch sie, wenigstens durch ihre Sanctionirung und Zulassung, empfange, ja mit seinem eigenen Rechte nur ein Glied ihres Rechtsorganismus werde" (S. 271). Ein sonderbarer Beweisgang, den man aber nicht selten antrifft. So führte die Berliner „Neue Evangelische Kirchenzeitung" [1] aus, daß alles geistige Leben sich auf dem Rechtsboden des Staates entwickle, der Staat eben das geordnete geistige und leibliche Zusammenleben und daher die Kirche bloß ein integrirender Theil des Staates sei; und die „Frankfurter Zeitung" [2]: „Da die Kirche im Staate steht, so ist der Staat das Höhere und er allein hat die Grenze zwischen sich und den in ihm zu besonderen Zwecken enthaltenen Ordnungen zu bestimmen." Aber wenn der Staat Rechte hat, muß er darum nothwendig alle Rechte haben? In der körperlichen Natur allerdings können an derselben Stelle nicht zu gleicher Zeit verschiedene Körper sein, aber können in der moralischen Welt nicht verschiedene Ordnungen und Reihen von Pflichten und Rechten harmonisch neben einander bestehen? Oder repräsentirt der Staat deßwegen, weil er eine moralische Ordnung darstellt und verwirklichen soll, alle moralischen Ordnungen? Es gibt verschiedene sittliche Aufgaben zu lösen; wem eine obliegt, der hat darum noch kein unbeschränktes Recht auf alle. Ebenso wenig aber nimmt derjenige, der den Individuen, den Familien, der Kirche gewisse unveräußerliche Rechte zuerkennt, damit alle Rechte für diese in Beschlag. Wenn ich behaupte, daß die Individuen und die Familien gewisse wahre und volle Rechte haben, an die keine Gewalt und keine Obrigkeit, weder eine geistliche noch eine weltliche, rühren darf, sage ich denn hiermit: also erhalten die staatlichen und kirchlichen Behörden ihre sonstigen Rechte von den Individuen und Familien, und der Rechtsorganismus des Staates wird ein Glied in der Reihe der Rechte des Einzelnen und der Familie? Freilich, der Geist des Absolutismus und der Allregiererei ist seiner innersten Natur nach ausschließlich, und je mehr die religiösen und sittlichen Ideale abhanden kommen, desto

[1] 1875, Nr. 1. [2] 1875, 26. März.

größere Neigung entsteht, Alles auf einen großen, umfassenden Mechanismus zurückzuführen, auf den Götzen der Staatsgewalt, ohne dessen Erlaubniß sich keine Hand und kein Fuß mehr regen dürfe. Kirche und Staat sind zwei rechtliche Organismen, die neben einander bestehen können und ihrer eigenthümlichen Aufgabe wegen neben einander bestehen müssen, ohne in einander aufzugehen. Ebensowenig als die Zwecke beider ineinander fallen, oder sich gegenseitig stören oder zerstören, ebensowenig sie selbst, welche die von Gott gewollten Organe zu den von Gott gewollten Zwecken sind.

Wir kommen zu einem zweiten Satz der „evangelischen" Ethik.

2. Will sich eine kirchliche Gemeinschaft nicht in den Staatsorganismus einfügen lassen, so muß einer solchen Anmaßung wirksam gesteuert werden.

Hier betreten wir das Gebiet, auf dem sich die Ausführungen, wie ersichtlich, ganz und einzig gegen die katholische Kirche zuspitzen und zu einer Apologie bekannter Gesetze werden. Der Verfasser erklärt zwar einmal, er wolle über „die Güte oder bloße Zulässigkeit unserer neueren Gesetzgebung hier nicht urtheilen" (S. 272), allein die kurz vorhergehende Erörterung zeigt das Gegentheil. Wir lesen (S. 270): „Stehen die Träger der Staatsgewalt einer Kirche gegenüber, deren Amtsträger, wie die der römischen, unverkennbar, ja vermöge ihrer ausgesprochenen Principien in's Staats- und Rechtsgebiet übergreifen möchten" — man wird sich erinnern, daß der Anspruch auf eine bestimmte äußere Organisation und auf wahre und eigentliche Rechte, die unabhängig seien von der Staatsgewalt, eben schon einen solchen Eingriff in's Staatsgebiet enthalten — „dabei durch Organisation und materiellen Besitz mächtig und zugleich von einer außerhalb des Staates und Volkes stehenden unbedingten Gewalt abhängig sind, so entsteht für die Vertreter des Staates das Recht und die Pflicht auch zu Vorsichtsmaßregeln — mit Bezug auf das Gesetzgebungsrecht, das er einer solchen Kirche unter seinen eigenen Mitgliedern einräumt, auf Qualificationen und Bürgschaften, die er bei der Bestellung ihrer Amtsträger fordert u. s. w." Da haben wir also die Blüthen und Spitzen unserer Maigesetze als Rechte und Pflichten des Staates: der Staat hat zu bestimmen, wie und was die Kirche seinen Unterthanen auftragen kann — und die „Qualificationen und Bürgschaften bei der Bestellung ihrer Amtsträger", ein umfangreiches Gebiet, das die Papstwahldepeschen und die Gesetze über Anstellung, Entfernung, Vorbildung, Examina der Geistlichen u. s. f. emsig

anbauen. Wir brauchen hier nichts mehr beizufügen, als höchstens die Erinnerung, daß Dr. Friedberg, einer der Wegebereiter dieser „Gesetze", bereits vor deren Erlassung als ihren Zweck bezeichnete, „die Adern zu unterbinden, durch welche das Blut des Staates in das kirchliche Glied fließe, es kräftige und belebe"[1]. Als wenn die Kirche ein Glied des Staates sei und von ihm ihre Kraft und ihr Leben erhalte! Bald nach dem Erlaß der Maigesetze hat man von gewisser Seite gemeint, den baldigen Untergang der katholischen Kirche in Preußen vorhersagen zu dürfen. Nun, wir können ruhig sein; es war dieses nicht die erste derartige Prophezeiung in mehr als achtzehn Jahrhunderten; hat doch schon ein Diokletian eine Denkmünze schlagen lassen auf die Vernichtung des christlichen Namens! Wer lächelt heute nicht über die Selbsttäuschung des römischen Imperators! Allen folgenden Prophezeiungen von dem nahe bevorstehenden Untergang der Kirche und des Papstthums hat nur Eines gefehlt — die Erfüllung. Vor mehr als zwei Jahren lasen wir im „Ausland" die banale Phrase: „Das Papstthum hat durch Roms Occupation den letzten Todesstoß erhalten." Wie oft wohl hat es schon den „letzten" Todesstoß erhalten? Nur Schade, daß noch immer erneutes und kräftigeres Leben dem letzten Todesstoße folgte! Das ist eben die Gottessprache, die vernehmbar der Welt zuruft: „Die Pforten der Hölle überwältigen meine Kirche nicht" — und das sind jene Anstrengungen an dem „Laststein für alle Völker", an Jerusalem, dem Probestein der Kraft für alle Völker, die der Prophet Zacharias bereits im Geiste schaute. Alle Reiche werden an dem Jerusalem des neuen Bundes ihre Kraft erproben; sie werden den Stein zu heben versuchen und durch ihn zerquetscht werden[2]. Der hl. Hieronymus berief sich hierfür seinen Zeitgenossen gegenüber auf das Zeugniß der Geschichte; wir können nach fast 1500 Jahren dasselbe thun[3].

3. Der Staat hat die Controle über das Kirchenregiment und eine Theilnahme an demselben.

Dieser Satz kann nach dem Vorausgehenden nicht mehr überraschen. Eher dürfte man befugt sein, zu fragen, wie nach den erörterten Anschauungen der „evangelischen" Ethik hier der Verfasser diese staatliche Befugniß an besondere Bedingungen knüpft. Es heißt nämlich: „Wo der

[1] Dr. Friedberg, Das deutsche Reich und die katholische Kirche. Leipzig 1872, S. 32. Vgl. diese Zeitschrift 1873, IV. S. 82 ff.

[2] Zachar. 12, 3.

[3] Vgl. dessen Commentar z. St.

Staat eine Kirche mit besonderen Privilegien und materiellen Mitteln ausstattet, da müssen die Vertreter des Staates auch die Controle darüber, daß das Kirchenregiment jene den beabsichtigten Zwecken gemäß gebrauche, sich vorbehalten, und leicht werden die Umstände dahin führen, daß aus der Fürsorge und Aufsicht eine Theilnahme am Regiment selbst werde" (S. 271). Aber wir haben schon oben darauf aufmerksam gemacht, daß dem „evangelischen Ethiker" zufolge die Leiter des politischen Gemeinwesens die kirchliche Gesetzgebung und Verwaltung *selbst* führen können, indem sie nur Predigt und Sacramentespendung den „besonderen kirchlichen Amtsträgern überlassen". Der Sinn obiger Ausführung kann demnach nur ein doppelter sein. Entweder soll ein Fall constatirt werden, wo ein Staat mit seiner Controle und Theilnahme am Kirchenregiment eintreten *müsse*, und das scheint der Wortlaut zu verlangen. Wenn das, so begreift man nicht, warum gerade den kirchlichen Behörden solch ein Mißtrauensvotum gegeben werden muß. Etwa, weil diese in der Verwaltung nicht „unfehlbar" seien? Diesen Grund scheint der Ethiker zu meinen. Aber ist es der Staat? Oder vielleicht soll diese Darlegung ihre Spitze gegen die katholische Kirche richten und die Theorie des sogen. Brodkorbgesetzes u. dgl. empfehlen oder rechtfertigen? In diesem Falle reicht die eine Bemerkung aus, daß das von den Staaten und speciell vom preußischen in Besitz genommene Kirchenvermögen weitaus seine Leistungen für die katholische Kirche übertrifft, und diese keine Privilegien und keine Ausstattung, sondern nur eine Abschlagszahlung waren, die nach den gewöhnlichen Begriffen von Eigenthum und Gerechtigkeit nicht umgangen werden konnte.

Wie wir schon am Schlusse des vorhergehenden Artikels bemerkten, gesteht sich unser Ethiker offen ein, daß die Kirche durch diese Machtbefugnisse des Staates *unvermeidlichen Gefahren* preisgegeben ist. Ist manchmal „eine noch so ausgedehnte Übertragung kirchenregimentlicher Thätigkeit in die Hände der staatlichen Obrigkeit rathsam, ja unerläßlich" (S. 269), so ist hierbei die Gefahr „sehr klar, daß gerade der schlechteste Mechanismus in's kirchliche Leben eingeführt, der kirchliche Lebensinhalt bloß formellen Gesichtspunkten untergeordnet, endlich gar das ganze Kirchenthum politischen und polizeilichen Zwecken dienstbar gemacht werde" (S. 267). Gerade diese Folgerung zeigt, daß eine gesunde Ethik niemals den Vordersatz, der die Bedingung und Grundlage so verderblicher Wirkungen ist, hätte zugeben sollen; d. h. daß sie nie „eine noch so ausgedehnte Übertragung kirchenregimentlicher Thätigkeit an

die staatliche Obrigkeit für rathsam oder gar unerläßlich" hätte ausgeben sollen. Ist denn vergebens gesagt: an den Früchten sollt ihr sie erkennen? Diese Gefahr stellt sich noch dringender und abschreckender dar, wenn man bei der heutigen Zeitlage die Elemente betrachtet, welche in unseren Verfassungszuständen das staatliche Regiment ausüben. Der Verfasser macht selbst darauf aufmerksam, daß Juden und Indifferente „nirgends auf die Dauer" ausgeschlossen werden können, ja daß vielleicht gerade solche die Leitung des politischen Gemeinwesens in die Hände bekommen, die, obgleich Mitglieder der Kirche, doch mit ihren Grundsätzen zerfallen sind. Bei Erwägung dieser den Bestand der Kirche bedrohenden Mißstände dämmert denn doch dem Verfasser der Gedanke auf, daß diesen gegenüber die Kirche jedenfalls einer gewissen selbständigen, die echt kirchlichen Interessen sichernden Organisation bedarf (S. 275) — aber die Schwierigkeit liegt auch gleich im Wege: wer soll sie geben? Der Verfasser meint, die sittlichen Triebe und Fähigkeiten der Mitglieder würden wohl die entsprechende Gestaltung herausfinden für diese Organisation. Wir haben im ersten Artikel hierauf schon bei einer anderen Gelegenheit geantwortet, und wollen nur nochmals hervorheben, daß in dieser Erwägung das Zugeständniß der Nothwendigkeit einer selbständigen, die kirchlichen Interessen sichernden Organisation gegeben ist — und Christus soll seiner Kirche das Nothwendige nicht gegeben haben?

4. Würde der Staat heutzutage die Kirche aus seiner schützenden Hut entlassen, so ruhten die schwersten Gefahren für ihren Bestand gerade in ihr selbst.

Die Erwägungen, welche aus Anlaß der „unvermeidlichen Gefahren" noch weiterhin angestellt werden, sind für den „evangelischen" Begriff der Kirche und sein Verständniß höchst interessant. Es wird nach einem Mittel gesucht, diesen Gefahren wirksam zu begegnen. Als erstes stellt sich der Gedanke an eine Freikirche dar, „eine Kirche, die ihre Glieder statt durch staatliche Zwangsmittel und Vortheile nur durch lauter innere Antriebe an sich binden will" (S. 276). Aber auch den Freikirchen drohen wesentliche Gefahren. Denn „die Wirklichkeit mahnt uns bei Freikirchen an die Gefahren eines engen geistigen Horizonts, einer kleinlichen und beschränkten Auffassung theologischer und kirchlicher Fragen und Zielpunkte, einer hiermit zusammenhängenden fortschreitenden Zersplitterung" (S. 277). Nun, ein solcher Zustand war sicher nicht das Ideal, das dem Heiland vorschwebte, als er von seiner Kirche sprach, die er auf Felsengrund bauen wolle, und der die Pforten der Hölle,

die zerstörenden Mächte des Unglaubens und der Uneinigkeit, nichts anhaben sollten.

Die „evangelische" Ethik kann nicht in Abrede stellen, daß protestantische Freikirchen in der That jenen kläglichen Zustand und Abfall aufweisen — diese also haben sicher keinen Antheil an der Idee der Kirche Christi —; allein sie glaubt, diese Wahrnehmung doch auf jene beschränken zu müssen oder wenigstens zu können, „die schon ursprünglich aus an sich ungenügenden Gründen sich separirt und so auch nicht vielseitige echt christliche Elemente in sich gehegt, sondern schon im Keime an Einseitigkeit gekrankt haben". Andere Protestanten, z. B. Krauß, sprechen hier entschiedener. Sie gestehen einfach zu, daß die Freikirche theologische Krisen nicht überwinden könne. Unser Verfasser will diesen Satz in seiner principiellen Allgemeinheit nicht zugeben. Er wirft zur Rechtfertigung seiner ablehnenden Haltung die Frage ein, ob denn hierzu die vorconstantinische Kirche nicht sich befähigt gezeigt habe, mindestens ebenso, wie die nachconstantinische? Naiver Einwurf, als ob die vorconstantinische Kirche eine protestantische Freikirche gewesen wäre! Warum überwand die vorconstantinische Kirche „theologische Krisen", d. h. warum schied sie erfolgreich die Irrlehren und Irrlehrer aus, und bewahrte das Kleinod des Glaubens ungeschmälert und unverfälscht? Die Antwort darauf ist sehr leicht. Die damaligen Vorkämpfer gegen die Irrlehren geben sie uns durch Wort und That. Hören wir nur den großen hl. Bischof von Lyon, den hl. Irenäus († 202), wie er in seinem Hauptwerke gegen die buntscheckigen Irrlehrer der Gnostiker uns den Weg zeichnet, der in der Kirche seiner Zeit zur Widerlegung und wirksamen Ausscheidung der Ketzer betreten wurde. Wer die Wahrheit kennen lernen will, so schreibt er[1], der muß auf die Überlieferung der Apostel zurückgehen, die in der Kirche niedergelegt ist. Wir können die aufzählen, die von den Aposteln zu Bischöfen eingesetzt worden sind, und deren Nachfolger bis auf uns herab. „Doch es würde zu weit führen, die Reihenfolge bei den einzelnen Kirchen aufzuzählen; indem wir von der größten und ältesten und Allen bekannten Kirche, welche von den zwei glorreichsten Aposteln, Petrus und Paulus, zu Rom gegründet und errichtet worden ist, die von den Aposteln empfangene Lehrüberlieferung und den gepredigten Glauben nachweisen und zeigen, wie dieser durch die Nachfolge der Bischöfe bis auf uns herunterkam,

[1] Adv. haeres. lib. 3. cap. 3.

beschämen wir alle, welche auf irgend eine Weise .... anders lehren. Denn mit dieser Kirche muß wegen ihres eminenten Vorranges jede Kirche übereinstimmen." Das Mittel also zur Überwindung theologischer Krisen ist das Festhalten der apostolischen Tradition, die rein und lauter vor Allem in der römischen Kirche aufbewahrt ist. Mit dieser müssen die Gläubigen des Erdkreises übereinstimmen. So hat also nach dem hl. Irenäus die vorconstantinische Kirche die Krisen überwunden. Es ist dasselbe Princip, das heutzutage in der katholischen Kirche noch leibt und lebt — aber wahrlich mit dem einer protestantischen Freikirche nicht die mindeste Ähnlichkeit hat.

Obgleich also in den Augen des „evangelischen" Ethikers die Freikirche wenigstens theoretisch Gnade findet, so will er doch praktisch und für die Gegenwart nichts von derselben wissen. Die Gründe für diese thatsächliche Abweisung der freikirchlichen Bestrebungen erscheinen aus zweifacher Betrachtung geflossen. Erstens steht entgegen die Unmöglichkeit, die protestantische Kirche mit ihren materiellen Mitteln und ihrem Besitzstand, der doch natürlich nothwendigerweise gewahrt werden müßte, aus dem Staatsverbande loszulösen. Die staatlichen Behörden haben ja den Protestantismus geschaffen, haben ihn mit äußeren Mitteln ausgestattet, haben die dießbezüglichen Gesetze erlassen und gehandhabt, die Bedingungen der Mitgliedschaft bestimmt und die dem Wesen des Protestantismus entsprechende Verfassung eingeführt; wer dürfte ihnen zumuthen, nun plötzlich das alles fahren zu lassen? Doch hören wir die Ausführungen des Ethikers selbst. Er hält die volle Selbständigkeit nur für möglich bei einem Freikirchenthum, in welchem die Kirche nicht minder auf alle Vorrechte und Unterstützungen von Seiten des Staates verzichten, als jede Betheiligung des Staates an ihren inneren Angelegenheiten sich verbitten würde.

Jeder Katholik weiß, daß es politische Verhältnisse gibt, bei denen die katholische Kirche für sich ein solches Freikirchenthum als den relativ wünschenswerthesten Zustand betrachten kann und muß. Sie kann auf „Vorrechte und Unterstützungen von Seiten des Staates" verzichten, weil sie in sich selbst die Quellen ihrer Existenz und Fortdauer hat, den lebendigen Glauben und die nimmer ruhende werkthätige Liebe; sie hat schon oft thatsächlich nicht bloß verzichtet, sondern großmüthig ihren Beraubern den größten und ansehnlichsten Theil des ihr widerrechtlich abgenommenen Gutes geschenkt — man denke an die Säcularisationen in Frankreich, in Deutschland —; sie braucht bei

keinem Staate um „Unterstützung" zu betteln, sondern verlangt nur, daß man ihr gegenüber die allgemeinen Gesetze der Gerechtigkeit über Wahrung und Respectirung des Eigenthumes beobachte. Wäre sie aber wirklich vor die Alternative gestellt, entweder auf „Vorrechte und Unterstützungen von Seiten des Staates zu verzichten" oder die Betheiligung des Staates an den inneren Angelegenheiten zuzulassen, und zwar eine Betheiligung, deren Maß und Grenze einseitig im Gutbefinden des Staates gelegen wäre, so ist kein Augenblick des Schwankens denkbar. Die Martyrer haben die glänzenden Angebote der heidnischen Richter, um den Preis des Glaubens sich Ehrenstellen und Reichthümer einzutauschen, mit mitleidigem Lächeln über das Naive einer solchen Zumuthung von sich gewiesen — die Kirche hat nicht anders gehandelt und kann nicht anders. Hierin ist also die Situation der katholischen Kirche so klar und bestimmt als möglich.

Wie nun ist die Lage der „Kirche" in der „evangelischen" Ethik? Obige Darstellung fährt nach der mitgetheilten Beschreibung der Selbständigkeit beim Freikirchenthum also fort: „Eine naive Einbildung wäre es sodann, von den Vertretern des Staates zu erwarten und ihnen zuzumuthen, daß sie einfach die evangelische Landeskirche mit ihrem gegenwärtigen materiellen Besitzstand zu voller Freiheit entlassen sollten. Sie, die Nachfolger derjenigen Staatsgewalt, welche einst den evangelischen Cultus und die evangelischen Bekenntnisse eingeführt, auf dieses Kirchenthum die äußeren kirchlichen Mittel übertragen und weiterhin in höchster Instanz die darauf bezüglichen Gesetze ausgelegt und gehandhabt hat, würden doch wohl, ohne daß wir es ihnen bestreiten können, auch jetzt noch ein Urtheil darüber sich vorbehalten, was zur Mitgliedschaft eben dieser jetzt freizugebenden Kirche und zu einer ihrem Wesen entsprechenden Verfassung gehöre, und wohl auch Garantien dafür fordern, daß die Kirche, so lange sie jene Mittel fortgenieße, von diesen Bedingungen nie ohne eine neue staatliche Genehmigung abweiche. Das werden die, welche jene Freiheit und Selbständigkeit wollen, natürlich nicht meinen; für sie aber bliebe dann nicht eine wahre Befreiung der gegenwärtigen Kirche, sondern nur ein Austritt aus ihr unter Verzicht auf die ihr schon von Alters her verliehene Ausstattung möglich." Diese Ausführung ist insoferne lichtvoll, als sie unumwunden die „evangelische Kirche" in ihrer geschichtlichen Gründung als Staatsanstalt und vom Staat eingeführte, geregelte und in letzter Instanz zu regulirende Ordnung hinstellt. Das regierungslustige Wesen, was man Staat nennt, wird freilich seine eigene Schöpfung

nicht frei und unabhängig laufen lassen. Das ist begreiflich — aber dazu brauchte es dann wahrlich keiner „evangelischen" Ethik.

Der zweite Grund, warum eine Entlassung der Kirche zur Freiheit und Selbständigkeit gar nicht im Bereiche des Wünschenswerthen sich finden darf, wird uns in folgender Weise vorgeführt: „Gesetzt endlich, daß eine Entlassung doch für die ganze Kirche in ihrem gegenwärtigen Bestand und Umfang einträte, so ruhten die schwersten Gefahren erst noch gerade in ihr selbst, ihrer ganzen bisherigen Zusammensetzung und Beschaffenheit." Man beachte wohl die günstige Voraussetzung, der Staat stelle die Kirche auf freie Füße, so daß sie ihren gegenwärtigen Bestand und Umfang, ihren gegenwärtigen materiellen Besitzstand ungeschmälert beibehalte; deßungeachtet würde diese so ausgerüstete Selbständigkeit geradezu für sie verhängnißvoll! Wie anders die katholische Kirche! Von den staatlichen Gewalthabern beraubt und ausgeplündert, verfolgt und unterdrückt, hat sie sich in Einheit, in festgeschlossener Organisation bewahrt, hat sie trotz ihrer Armuth und Entblößung die materiellen Mittel gefunden, nicht bloß für ihren Bestand, Cultus und für ihre Ausbreitung, sondern auch noch für Linderung der Noth und des Elendes der außerhalb ihres Schooßes weilenden Menschheit. Sie hat mehr als einmal diese Probe bestanden und somit den Beweis auch geschichtlich klar und unwiderleglich gebracht, daß der Quell ihres Lebens in ihr selbst sei. So freilich ziemt es sich auch für die Kirche Christi, oder soll Christus von vorneherein ein dem Bankerott unaufhaltsam entgegeneilendes Institut gegründet haben?

Welches sind nun diese „schwersten Gefahren", die in der „evangelischen" Kirche selbst ruhen und zwar in Folge ihrer ganzen bisherigen Zusammensetzung und Beschaffenheit? Es dürfte interessant für unsere Leser sein, folgende Bekenntnisse des „evangelischen" Ethikers zu vernehmen. Die erste Gefahr liegt nämlich in einer großen Menge ihrer Glieder, die ursprünglich nur durch groben Gesetzeszwang, und schließlich durch irgend welche Vortheile in ihr festgehalten wurden. „Eine große Menge ihrer Glieder hat sie unläugbar nicht sowohl innerer Theilnahme, als ursprünglich einem groben Gesetzeszwang und weiterhin einer Rücksicht auf die ihr noch verbliebenen Vortheile und Reste staatsgesetzlicher Autorität zu verdanken; dieselben werden ausscheiden, wenn sie der Änderung und der Lasten, die dann frei von ihnen übernommen werden sollen, sich bewußt werden." Die zweite Gefahr liegt im Mangel an Befähigung und Interesse für die kirchlichen

Aufgaben selbst bei den warmen und lauteren Gliedern. „Wie sehr fehlt es ferner auch bei denjenigen Gliedern, deren sittlich-religiöses Leben warm und lauter ist, in Folge unserer bisherigen Zustände und Gewöhnungen noch an Befähigung und Interesse für die Aufgaben, Fragen und Streitpunkte der äußeren kirchlichen Leitung, die nun mit einem Schlag in voller Wucht auf die Gesammtheit der Glieder fallen würden?" Die dritte Gefahr wird in den Streitigkeiten und Zerwürfnissen über die Glaubenspunkte erblickt; wenn hier der Staat nicht helfend und zusammenhaltend eingreife, dann werde die Kirche in lauter einseitige Secten und Gesellschaften zersprengt. „Und dazu treten eben jetzt die brennendsten innerkirchlichen Fragen mit Bezug auf das Heiligthum des Glaubens, Geltendmachung fester Bekenntnisse, Freiheit der Überzeugung, Forschung und Lehre auch innerhalb ihrer Geltung. Gewiß, sie müssen ganz im Innern der Kirche selbst durcherwogen und durchgekämpft werden. Aber läugnen wir nicht, daß das Aufeinanderplatzen der Geister heutzutage, ehe das kirchliche Leben uns weitere Erfahrungen gebracht, allzuleicht zu einem Auseinanderbrechen der immer noch möglichen und pflichtgemäßen kirchlichen Gemeinschaft, und so wirklich zu der uns angedrohten Zersprengung der Freikirche in beschränkte, einseitige Secten und Gesellschaften führen möchte; läugnen wir nicht, daß hingegen die Rücksicht auf eine noch bestehende Verbindung der Gesammtkirche mit dem Staate allerdings einen mäßigenden, heilsamen Einfluß üben wird."

Wir haben nicht nöthig, auszuführen, wie sich diesen „schwersten Gefahren" gegenüber die katholische Kirche gestellt findet. Die protestantische Kirche fleht um den Staatsschutz und braucht ihn — dieser soll ihr eine große Menge Glieder bewahren! Der katholischen will der Staat Mitglieder aufdrängen und aufzwingen — sie weist dieses Gebahren mit Entrüstung zurück; wer nicht Alles glaubt, was die Kirche zu glauben vorstellt, ist eben kein Katholik und kann nicht in der Kirche geduldet werden.

Die protestantische Kirche fleht bittend den Staat an, weil sie sich selbst nicht regieren kann. Die katholische regiert sich selbst seit dem ersten Pfingstfest, und weist jeden Eingriff des Staates entschieden ab.

Die protestantische schaut hilfesuchend aus, damit der Staat wenigstens etwas vom ursprünglichen Glaubensstande ihr rette — die katholische steht da siegreich und festgeschlossen gegen den Staat und jeden, der ihr nur ein Jota oder Tüpfelchen ihres Glaubens schmälern wollte; erfolglos und ohnmächtig prallen alle Streiche ab!

Möchten doch angesichts dieser Thatsachen sich unsere getrennten Brüder die Frage vorlegen: wo ist die Kirche Christi? „Auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen und die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen." Als Worte dessen, der Worte des Lebens hat, müssen sie in Wahrheit und Leben umgesetzt, sichtbar und greifbar in der Geschichte und in der Gegenwart verkörpert sein. Diese Kirche Christi und dieser Felsen, gegen den die Mächte der Hölle, die Feinde Christi und des Glaubens, ankämpfen, muß im gewaltigen Hautrelief auf der Bildfläche jedes Zeitalters auftreten, und zwar als eine, eine siegreiche, eine in Einheit des Glaubens allgemeine Kirche, als eine, die der verheißene Geist der Wahrheit einführt in alle Wahrheit und sie darin erhält. Wenn das nicht der Fall wäre, so wären ja Christi Worte eitel, in den Wind gesprochen!

Daß der protestantische Ethiker nach Schilderung jener schwersten Gefahren für die „evangelische Kirche" die Hoffnung und den Wunsch ausspricht, der Staat möge ja die Kirche hübsch fein in seiner Obhut bewahren, ist wohl selbstverständlich. Weniger selbstverständlich dürfte eine Begründung sein, die dieser Hoffnung gegeben wird. Zwar haben wir gegen jene Stütze der Hoffnung nichts einzuwenden, daß vermöge des Bewußtseins vom Werthe einer steten geordneten und gesicherten kirchlichen Thätigkeit für den Staat selbst, namentlich mit Hinblick auf ein entsittlichtes religionsloses Volk, der Staat aus eigenem Interesse das Band zwischen sich und der Kirche nicht zerreißen wolle und dürfe, — im Gegentheil, es wäre zu wünschen, daß diese Überzeugung eine allgemeine wäre; — aber wir finden es sehr sonderbar, daß der Verfasser seine Hoffnung anderweitig auf die „Neigung zum Staatsabsolutismus" setzt, und hofft, der Staat werde eine Erhaltung des Bandes selbst anstreben „vermöge jener Neigung zum Staatsabsolutismus, die wir bei Liberalen und Conservativen, Politikern und Theologen vorfinden" (S. 280). Das ist eine Supplik an die Lust nach Allregiererei, der man lockende Aussichten eröffnet, damit sie doch dem Protestantismus ihren stützenden Arm reiche. Freilich, was würde aus ihm, wenn er „schutzlos, ungeehrt von des großen Friedrichs Throne" weggehen sollte? Wir haben die Antwort vernommen, sie lautete auf „Zersprengung in beschränkte, einseitige Secten und Gesellschaften". Aber dieser Appell an den Staatsabsolutismus mit der verblümten Bitte, doch die Leidenschaft der Allregiererei auch an der Kirche zu befriedigen, ist der Ausdruck der Verzweiflung über den hilf- und rathlosen Zustand im Protestantismus.

Wahrlich, wäre das die von Christus gestiftete Kirche, so wäre wohl keine Gründung so pompös angekündigt und mit einem so gründlichen Fiasko zu Grunde gerichtet worden, als die von Christus gegründete Kirche. Man vergleiche Christi Verheißungsworte und die Sätze der „evangelischen" Ethik — deren ausgesprochenstes Dementi.

J. Knabenbauer S. J.

---

# Aus den Jahrbüchern eines Nonnenklosters zur Zeit der französischen Revolution.

Die Stürme der letzten Jahre haben in Deutschland so manche stille Ordensgemeinde aus ihren friedlichen Mauern vertrieben, daß es nicht ohne Interesse sein dürfte, an ähnlichen Heimsuchungen einer früheren Zeit den Opfermuth katholischer Ordensfrauen und die wunderbaren Wege der Vorsehung zu betrachten. Hierzu scheint uns sehr geeignet ein Abschnitt aus den Jahrbüchern einer englischen Ordensfamilie, welcher vor nicht Langem in englischer Sprache, aber nur für einen engbegrenzten Leserkreis, veröffentlicht wurde[1]; derselbe enthält, abgesehen von dem culturhistorischen Werthe seiner Mittheilungen, des Erbaulichen und Trostreichen so viel, daß wir unsern Lesern wohl einen Auszug vorlegen dürfen.

Als die schreckliche Verfolgung im 16. und 17. Jahrhundert die katholische Kirche in England zerstörte und es den treu am alten Glauben festhaltenden Familien unmöglich machte, ihren Kindern auf der Heimathinsel selbst eine katholische Erziehung zu geben, bildete sich auf dem Continent, in Spanien, Frankreich, Belgien und Deutschland eine ganze Reihe von englischen Ordensgenossenschaften, die sich dem Unterrichte und der Erziehung der katholischen Jugend Englands widmen. Zu diesen gehörte auch das Kloster der regulirten Chorfrauen vom heiligen Grabe, mit dessen Vertreibung durch die Revolutionstruppen uns die vorliegende Chronik bekannt macht. Ursprünglich zu Lüttich, also auf deutschem

[1] In den nicht im Buchhandel verbreiteten Letters and notices 1873 and 1874, Nro. 44, 46—48. (Roehampton bei London, Manresa House. — Printed for private circulation only.)

Boden — denn das Fürstbisthum Lüttich gehörte bis 1795 zum deutschen Reich — gegründet, blüht es jetzt zu New-Hall bei Chelmsford in England als eine der berühmtesten und besuchtesten Erziehungsanstalten. Die Begründerin desselben, Miß Susanna Hawley, stammt aus einer jener englischen Familien, die sich durch keine Decrete und keine Strafurtheile abhalten ließen, treu in ihrem angestammten Glauben zu beharren und den wie wilde Thiere gehetzten Jesuiten und andern Missionspriestern ein gastliches Obdach und ein sicheres Versteck zu bieten. Miß Susanna Hawley trat 1641 zu Tongres in den Orden der Chorfrauen vom heiligen Grabe; noch im nämlichen Jahre gesellte sich ihr eine Freundin bei, Miß Francisca Cary, und nun entstand in den beiden Novizinnen der Gedanke, einen englischen Zweig des Ordens für die Erziehung der Töchter der englischen Aristokratie zu gründen [1]. Mit Genehmigung ihrer Oberin, welche ihnen für den Anfang eine ältere Profeßschwester zur Leitung mitgab, siedelten sie daher im October 1642 nach Lüttich über. Der damalige Fürstbischof, Ferdinand von Baiern, nahm die Novizinnen auf und gewährte ihnen bereitwillig die nachgesuchte Erlaubniß zur Gründung des Klosters. Sein Neffe und Nachfolger, Maximilian von Baiern, räumte ihnen 1652, als ihre gewachsene Zahl die Eröffnung der Erziehungsanstalt möglich machte, die Gebäulichkeiten einer aufgehobenen Klostergemeinde ein. Volle 150 Jahre war es ihnen so vergönnt, durch ihr zahlreich besuchtes Pensionat für die Sache der katholischen Religion ihrer Heimath segensreich zu wirken. Endlich war die Zeit gekommen, wo die alte Kirche in England die Fesseln einer mehr als zweihundertjährigen Verfolgung sprengen sollte, und nun führte Gott auch die guten Nonnen von Lüttich in ihre Heimath zurück. Die heranziehenden Schaaren der französischen Revolutions-Armee nöthigten sie zur Flucht aus Lüttich und trieben sie auf die Heimathinsel hinüber. Freilich war ihnen diese zur Fremde geworden und sie schieden mit blutendem Herzen von dem alten, heimischen Kloster, in welchem ihre Schwestern anderthalb Jahrhunderte gewirkt hatten: aber die Vorsehung liebt es, zum Vollzuge ihrer Pläne sich oftmals der Bosheit ihrer Feinde zu bedienen; sie hatte ihren Kindern eine weit ausgedehntere und segensreichere Wirksamkeit bereitet und führte sie derselben durch die Stürme und Prüfungen eines vollen Jahrzehntes entgegen.

---

[1] Vgl. Terra incognita or the Convents of the United Kingdom by John Nicholas Murphy. London 1876, p. 80 sqq.

Die Erlebnisse dieser aufgeregten Tage sind von der ehrw. Mutter Theresia Clifford, zur Zeit der Vorgänge eine der jüngsten Nonnen des Klosters, später Oberin der neuen Niederlassung zu New-Hall, in schlichter Weise in die Jahrbücher ihres Klosters eingetragen. Wir werden ihren Mittheilungen folgen und fast stets die Mutter Clifford erzählen lassen; nur gestatten wir uns, die Zeitereignisse kurz einzuschalten, insofern dieselben zum besseren Verständniß der Klosterchronik nützlich sein können [1].

## 1. Die letzten Jahre in Lüttich (1789—1794).

Unter dem Fürstbischof Franz Karl von Welbrück (1772—84) hatten die neuen Ideen, welche am Ende des vorigen Jahrhunderts den großen Revolutionssturm in Frankreich heraufbeschworen, auch in Lüttich Eingang gefunden. Selbst Freimaurer, nahm der Bischof die wegen ihrer religions- und staatsfeindlichen Bestrebungen aus Frankreich vertriebenen Schriftsteller in seine Staaten auf und ließ es ruhig geschehen, daß diese den unheilschwangeren Samen ausstreuten, dessen bittere Früchte zu verkosten seinen Nachfolgern vorbehalten blieb. Nach seinem Tode wurde der Kanonicus Graf Konstantin Franz von Hoensbroeck zum Fürstbischof erwählt, ein frommer und sittenstrenger Herr, voll der besten Absichten, aber leider ohne die nöthige Energie, dieselben zu verwirklichen. Seine Regierung (1784—92) ähnelt denn auch der seines Zeitgenossen, des unglücklichen Ludwig XVI.

Das Jahr 1788 war ein sehr hartes für das Fürstenthum gewesen, die Armen hatten viel gelitten, die Bemühungen des Fürstbischofs zur Linderung der Noth wurden nicht anerkannt, im Gegentheil wie gewöhnlich die Schuld an allem Unglück auf die Landesregierung geschoben; die revolutionären Ideen verbreiteten sich unter diesen Umständen immer weiter, und endlich brachten die Pariser Ereignisse auch die Lütticher Revolution zum Ausbruch. Am 14. Juli 1789 wurde in Paris die Bastille gestürmt und der König gezwungen, von Versailles nach Paris zu kommen, um die Pariser Commune mit ihrem neuen Maire und die Einrichtung der Nationalgarde zu bestätigen — und einen Monat später spielte Lüttich

[1] Bei der Schilderung der Zeitereignisse halten wir uns an die Histoire de Liège par le Baron de Gerlache, 2me édition, Bruxelles 1859, p. 400—447, und J. David, Histoire de Belgique, Louvain 1841, T. II. p. 448—483.

das nämliche Stück, oder sagen wir lieber eine Parodie des nämlichen Stückes. Am 17. August rottete sich das Volk zusammen, stürmte die Citadelle, wählte sich neue Bürgermeister, gab sich eine neue Verfassung, errichtete eine Nationalgarde, und ließ dann durch eine Deputation den Fürstbischof „einladen", von seinem Schlosse Seraing nach Lüttich zu kommen, um die Revolution durch seine Zustimmung zu sanctioniren. Die Einladung war eine so nachdrückliche, daß Graf Hoensbroeck ihr wohl Folge leisten mußte; er kam, wurde von der bewaffneten Menge auf's Rathhaus geführt, und geschreckt durch die Drohungen, unterzeichnete er dort die vom Volke verlangten Zugeständnisse. Wenige Tage nachher jedoch gelang es ihm, die revolutionäre Stadt zu verlassen und nach Luxemburg zu entkommen, von wo aus er die Hilfe des Reiches gegen seine rebellischen Unterthanen anrief. Natürlich konnte es nicht fehlen, daß, wie der Fürstbischof, so auch die übrige Geistlichkeit und namentlich die Klöster die Segnungen der neuen Einrichtungen verkosteten. Doch ging es für den Anfang noch ziemlich gnädig; die Mutter Clifford erzählt:

„Die Revolution begann zu Lüttich am 17. August 1789. Es bildete sich eine Bürgerwehr, welche die Stadt besetzte: jede Pfarrei erhielt eine Hauptwache. Die Wache unserer Pfarrei vom hl. Christoph hatte den Befehl, in unserem Fremdenhause an der Pforte Posto zu fassen; nach zwei oder drei Nächten wurde sie aber zurückgezogen, doch mußten wir ihnen sechs Wochen oder fast zwei Monate lang täglich 12 Quart Bier, $1^1/_2$ Pfund Butter, zwei Laib Weißbrod und eine Flasche Branntwein geben, was uns im Ganzen über 30 L. Sterl. (600 Mark) Auslagen verursachte. Gleichwohl gaben wir es gerne, nur um sie zufrieden zu stellen und um zu verhindern, daß sie uns nicht weitere Ungelegenheiten bereiteten, denn sie schienen es namentlich auf die Geistlichkeit und Ordensleute gemünzt zu haben, und mehrere andere Klöster hatten viel zu leiden. Fast alle Geistlichen mußten außer Landes fliehen."

Einer der Fürstbischöfe, Georg Ludwig von Berghes, hatte bei seinem Tode (1743) „seine lieben Brüder, die Armen der Stadt Lüttich", zu seinen Universalerben eingesetzt; seine sehr bedeutende Nachlassenschaft war daher unter die einzelnen Pfarreien vertheilt worden und die Geistlichkeit verwendete seither die jährlichen Zinsen für die zu ihren Pfarreien gehörenden Armen. Am 7. October 1789 jedoch zogen die Volksschaaren auf's Neue zum Rathhaus; sie verlangten die Herausgabe der vom Fürstbischof Georg Ludwig hinterlassenen Kapitalien, damit dieselben ver-

theilt würden; der Magistrat war schwach genug, diese ungerechte Forderung zu bewilligen. Nun gingen die Revolutionäre weiter; sie verlangten eine genaue Rechenschaft über die bisherige Verwaltung dieser Stiftung, von ihrem ersten Anfang an. „Des Haders und des Geschreies ob dieser Angelegenheit," heißt es in unserer Chronik, „war kein Ende, so daß Jedermann, welcher den Armen gegenüber Verpflichtungen hatte, in beständiger Furcht lebte." Solche Verpflichtungen hatte nun freilich auch die englische Genossenschaft, wenngleich dieselben nicht aus der Erbschaft Georg Ludwigs entsprangen und nichts mit deren Bedingungen zu thun hatten. Bevor jedoch die Lütticher sie dafür zur Verantwortung zogen, verlangten sie eine sogen. freiwillige „patriotische Gabe".

„Im Monat Juni 1790 wurde von allen Kapiteln, Collegiaten, Klöstern u. s. w. eine ‚patriotische Gabe' gefordert. Da wir aber Fremde waren, (es ist die Mutter Clifford, welche spricht), nahmen wir keine Notiz hievon, bis die Stände (d. h. die neuen revolutionären Behörden) uns zwei oder drei gedruckte Aufforderungen zuschickten. Darin verlangten sie von allen Klöstern den vierten Theil des jährlichen Einkommens, das ihnen aus dem Lande zufloß. Wir zogen über diese Forderung mehrere Personen zu Rathe und schickten Herrn Goroux, unseren Rechtsanwalt, mit einer Berechnung unseres jährlichen Einkommens, das sich auf etwa 4700 Lütticher Gulden belief, zu dem Grafen Launoy, einer der ersten Persönlichkeiten der Stadt. Die Antwort lautete dahin, wir sollten 1000 Gulden bezahlen, und das war nahezu der vierte Theil unserer jährlichen Einkünfte. Unverzüglich schickten wir diese Summe von 1000 Gulden durch unsern Anwalt dem Grafen Berlo, der den Auftrag hatte, ‚die patriotischen Gaben' entgegenzunehmen. Er stellte uns über den Empfang dieser Summe eine Quittung aus, die in unserem Archive aufbewahrt wird. Auch schrieben sie unten auf das Papier, auf dem wir die Berechnung unseres jährlichen Einkommens vorgelegt hatten, es sollten keine ferneren Forderungen mehr an jene Klöster gestellt werden, welche den vierten Theil ihrer Einkünfte geschenkt hätten."

In der That scheint man die englischen Nonnen mit weiteren „patriotischen Gaben" nicht mehr behelligt zu haben; die uns vorliegenden Aufzeichnungen enthalten wenigstens nichts darüber. Dafür kamen jetzt die Forderungen betreffs der Armenstiftungen zur Sprache. Im Jahre 1652 hatte, wie oben bereits bemerkt, Fürstbischof Maximilian

von Baiern der Gründerin der Genossenschaft mit päpstlicher Genehmigung das Kloster der sogen. Coquins, einer verfallenen Ordensgenossenschaft, übergeben — unter der Bedingung jedoch, die in den Stiftungen bestimmten Lasten zu übernehmen. Wie aber die Auflösungsbulle ausdrücklich hervorhebt, hatte die aufgelöste Genossenschaft „ihre Stiftungsurkunden und Papiere vernichtet, damit dieselben nicht in die Hände der neuen Ordensgemeinde kämen". Daher ließen sich die auf dem Kloster ruhenden Lasten nicht mehr klar feststellen. Das war nun freilich eher zu Gunsten der englischen Nonnen; denn der Beweis, daß sie ihren Verpflichtungen nicht nachgekommen seien, hätte doch von dem Kläger geführt werden müssen; allein schon der Gedanke, mit den revolutionären Behörden in einen Proceß verwickelt zu werden, ängstigte die rathlosen Ordensfrauen. Auch stand nicht wenig in Frage: man drohte, alle Almosen, die nicht an die in der Pfarrei wohnenden Armen vertheilt worden seien, als nicht geleistet zu erklären und das Kloster zur Herausgabe der betreffenden Summen mit Zinsen und Zinseszinsen, sowie zur Ablösung des Grundkapitals zu zwingen. Im Herbste 1790 kamen diese Zwistigkeiten zum Austrage.

„Wir blieben unbehelligt bis zum 7. September, wenn auch nicht ohne Furcht, da wir hörten, daß die Armen uns wegen des Brodes zur Verantwortung ziehen wollten, das wir ihnen wöchentlich zu geben verpflichtet sind. Wirklich kam an dem genannten Tage eine Deputation der Armen, nämlich zwei Commissäre und ein armer Mann, den sie aus ihrer Mitte gewählt hatten, in unser Kloster, um sich nach der Verpflichtung zu erkundigen, welche laut unserer Stiftung uns befahl, wöchentlich Getreide oder Brod unter die Armen zu vertheilen, und welche sie in den Kirchenbüchern von St. Christoph erwähnt gefunden hatten. Wir versicherten, daß wir der Pflicht dieses Liebeswerkes treu nachgekommen seien, indem wir wöchentlich 27 Laib Brod vertheilten, daß wir aber diese Liebesgabe nach Belieben spenden könnten und daß die Armen der Pfarrei kein begründetes Recht hätten, dieselbe für sich zu fordern. Sie machten nun eine Eingabe an den Magistrat des Inhalts, daß man uns zwingen solle, unsere Rechnungsbücher und Stiftungsurkunden zur Prüfung auf das Stadthaus auszuliefern; ihr Verlangen wurde gewährt und der betreffende Befehl uns zugestellt. Nun reichten aber auch wir eine Eingabe ein und baten, es möchte Einer oder der Andere des Rathes sich nach unserem Kloster bemühen und die Urkunden daselbst in Augenschein nehmen. Unsere Bitte wurde recht

freundlich aufgenommen, und am folgenden Tage schickten sie Herrn Pacquo, einen durch Billigkeit und Rechtssinn bekannten Advokaten. Zugleich mit ihm kamen die Deputirten der Pfarrei und ein Schreiber, ein unverschämter Mensch, dem sie die Angelegenheit übertragen hatten und der alle Hebel in Bewegung setzte, um uns zu schaden und uns in Schwierigkeiten zu verwickeln. Aber wir hatten einige Freunde unter dem Magistrate und diese drohten ihm mit Strafe, wenn er seine Frechheit nicht zügeln würde. Wir zeigten ihnen nun eine Abschrift der Aufhebungsbulle der Coquins, die Gründungsurkunde unseres Klosters, die Genehmigung des Papstes, des Fürstbischofs und der Stadt für unsere Niederlassung in Lüttich, ebenso die Abschrift einer vom Jahre 1711 datirten Dispensation des Fürstbischofs, welche uns vom Spitaldienste befreite. Durch Einsicht in diese Documente gewannen sie die Überzeugung, daß unsere Stiftung rechtskräftig sei und daß die Armen der Pfarrei keinen Rechtstitel auf die Liebesgabe hätten, die wir zu leisten schuldig sind. Denn keine bestimmten Personen werden genannt und es blieb uns überlassen, dieselbe nach unserem Gutdünken an Arme zu vertheilen... Das war keine geringe Enttäuschung für die Armen (der Pfarrei). Sie hatten sich nämlich eingebildet, wir müßten ihnen eine bedeutende Summe Geldes bezahlen, sowohl für diesen Armenzehnten selber, den sie für ablöslich hielten, und dessen Kapital sie uns auszuzahlen zwingen wollten, als auch für den Betrag der Zehnten aller früheren Jahrgänge, von denen wir nicht beweisen konnten, daß sie an Pfarrangehörige vertheilt worden seien."

Hiermit war der Hauptangriffspunkt beseitigt; es blieb aber noch eine Schwierigkeit bezüglich der Größe des zu vertheilenden Almosens, die in der Stiftungsurkunde nicht genau angegeben war; diese sprach nur von der Verpflichtung, Fremde und Arme zu beherbergen und Brod oder Getreide wöchentlich an die Nothdürftigen zu vertheilen.

„Wir sagten den Commissären, was uns bekannt war. Bei der Übernahme des Hauses hätten wir am Ende des Gartens ein Hospital gebaut, in welchem jeder Pilger drei Nächte beherbergt und drei Tage lang mit Suppe, Brod und Bier unterstützt worden sei; wegen der mit diesem Hospitaldienst verbundenen großen Schwierigkeiten habe man uns aber die angeführte Dispens vom Jahre 1711 ertheilt. Darauf seien eine Zeitlang jeden Freitag kleine weiße Brode an alle Armen, welche darum nachsuchten, gegeben worden. Dieses habe jedoch höchst unangenehme Auftritte zur Folge gehabt, und so sei nach einigen Jahren die

jetzige Ordnung aufgekommen. Wir wählten jetzt eine gewisse Zahl dürftiger Leute und gaben ihnen regelmäßig jede Woche 27 Laib Schwarzbrod; zudem erhielten Einige auch zweimal in der Woche Suppe und hin und wieder etwas Dünnbier. Durch diese Darlegung gewannen die Commissäre die Überzeugung, daß wir bisher unsere Pflicht erfüllt hätten; nur meinte Herr Pacquo, der Advokat, wir thäten besser daran, die Liebesgabe in Brod oder Getreide, wie wir wollten, unter die Armen der Pfarrei zu vertheilen, denn diese seien sehr zu Gewaltthätigkeiten geneigt. Sie gaben uns einige Tage Bedenkzeit, um zu beschließen, was die ehrwürdige Mutter und die Communität für das Beste hielte."

Die Nonnen konnten nun die Sache für erledigt halten, allein sie scheinen jetzt selber Scrupel bekommen zu haben, ob auch wohl Alles in Ordnung sei. So durchstöberten sie in der Zwischenzeit ihr Archiv und fanden endlich in einem alten Tagebuche, in welchem die Ausgaben des Hauses verzeichnet waren, als wöchentlicher Armenzehnte „drei Scheffel Roggen" angeführt. Zu ihrem nicht geringen Erstaunen war ebendaselbst aber auch die Rede von einer Verpflichtung, „16 armen Personen von Allerheiligen bis Ostern Nahrung und Obdach zu geben". Diese letztere Angabe schien ihnen jedoch nicht verläßlich, da auch die ältesten Mitglieder der Communität, welche sich recht wohl des Hospitaldienstes erinnerten, niemals von einer solchen Verpflichtung gehört hatten. Auch beruhigte sie der Gedanke, „daß auf jeden Fall diese Pflicht durch die Dispens von 1711 für so lange gehoben sei, bis sie ihrer Schulden ledig und in guten Umständen wären". Um ganz sicher zu sein, schickten sie nach einem befreundeten Rechtsanwalt, dem sie die vorgefundenen Schriftstücke mit der Frage vorlegten, ob sie darauf hin irgendwie zu mehr verpflichtet wären. „Er stellte eine Berechnung an und fand, daß das wöchentlich von uns vertheilte Brod ungefähr den bezeichneten Werth (drei Scheffel Roggen) betrage, da wir unsere Laibe viel größer machen, als es die Bäcker gewöhnlich thun. Auch rieth er uns eine Eingabe an den Stadtrath (eine Abschrift davon liegt im Archive), in der wir die Entscheidung, wem das Almosen in Zukunft gegeben werden sollte, ihm überließen, und er sprach es den Armen von St. Christoph zu." Noch mußte die Schaffnerin einen Eid ablegen, daß man sonst keine Verpflichtungen habe, dann wurde an dem „großen Sprechgitter" ein Act aufgesetzt, in dem die Nonnen versprachen, wöchentlich drei Scheffel Roggen an die genannten Armen abzuliefern, und hiermit erhielt diese Angelegenheit, welche die Communität wochenlang in Furcht und Auf-

regung versetzt hatte, einen befriedigenden Abschluß. Überhaupt ging es dem Kloster unter den revolutionären Lütticher Behörden nicht so schlimm; nur gingen keine Pachtzinsen mehr ein.

Unterdessen hatte, wie bereits gesagt, der Fürstbischof Hoensbroeck die Reichshilfe gegen seine Unterthanen angerufen, und noch im August 1789 waren vom Reichsgericht von Wetzlar die Lütticher Ereignisse als Verletzung des öffentlichen Friedens erklärt und die Fürsten des niederrheinischen und westphälischen Kreises (unter diesen auch der König von Preußen als Herzog von Cleve) mit der Execution gegen die aufrührerische Stadt beauftragt worden. Graf Hoensbroeck wendete sich ebenfalls selbst von Trier aus um Hilfe an den preußischen König, der denn auch im November 1789 einige Regimenter gegen die Stadt sendete. Der preußische Gesandte Dohm hatte den Truppen den Weg geebnet, indem er mit den Hauptführern der Revolution in Verbindung getreten war; so wurden die preußischen Truppen eher als Freunde, denn als Feinde empfangen, und es kann uns nicht wundern, wenn Mutter Clifford schreibt: „Ich darf die Bemerkung nicht unterdrücken, daß die preußischen Truppen, obschon sie mehrere Monate in der Stadt lagen, uns niemals belästigten." Sie belästigten jedoch auch die Revolution nicht, im Gegentheil scheint die preußische Diplomatie dieselbe begünstigt zu haben, wie sie zu nämlicher Zeit auch die gegen Österreich revoltirenden Belgier unterstützte. Allein die glückliche Wendung, welche nach dem Tode Joseph' II. (20. Februar 1790) die Sache der Österreicher in Belgien nahm, veranlaßte Preußen, seine Plane in Bezug auf Lüttich dranzugeben; am 16. April 1790 verließen die preußischen Occupationstruppen die Stadt und das Fürstbisthum. Nun kannten die Revolutionäre keine Schonung mehr, denn bisher war die Ordnung durch die Occupationsarmee wenigstens in etwa aufrecht erhalten worden.

„Die Bürgerwehr und der Pöbel verübten große Excesse, plünderten Häuser, zerschlugen Fenster und Thüren, brannten Pachthöfe nieder, raubten und stahlen den armen Bauern ihre ganze Habe. Aber durch eine besondere Fügung erhielten wir nicht den geringsten Schaden. Im Gegentheil waren die Behörden und andere Personen bei allen Anlässen sehr freundlich und zuvorkommend gegen uns, denn sie kannten den Vortheil, den unser Kloster dem Lande brachte, und die großen Summen Geldes, die jährlich von uns der Stadt zuflossen — wir setzten eine Berechnung davon auf und trugen Sorge, daß sie den Leuten gehörig zur Kenntniß kamen. Auch beobachteten wir strenge Neutralität; denn

da wir Nonnen und dazu noch fremde waren, hielten wir es durchaus nicht für unsere Sache, uns in irgend einer Weise einzumischen."

Die vollständige Unterwerfung Belgiens unter die frühere Herrschaft Österreichs im December 1790 sollte auch der Lütticher Revolution ein vorläufiges Ende bereiten; denn Österreich übernahm jetzt die vom Wetzlarer Reichsgerichte angeordnete Execution. Die revolutionären Schaaren bewiesen ihre gewohnte Tapferkeit, wie uns die englische Nonne berichtet.

„Am 12. Januar 1791 zogen die kaiserlichen Truppen mit der größten Ruhe in die Stadt ein, da sie nicht auf den geringsten Widerstand stießen. Denn die verschiedenen Regimenter, welche das Volk während der Revolution gebildet hatte, liefen mit den Bürgermeistern und den Haupträdelsführern an der Spitze zu dem einen Thore hinaus, während die Kaiserlichen durch das entgegengesetzte einmarschirten. Wenige Tage später setzten diese den alten Bürgermeister und die anderen Rathsglieder wieder ein, welche während der Revolution ihre Stellen verloren hatten. Die fürstbischöflichen Beamten kehrten gleichfalls zurück; bei dieser Gelegenheit wurde in St. Lambert ein Te Deum gesungen und fand ein öffentliches Freudenfest statt."

Doch blieben die Nonnen inmitten des Lärmes einziehender und durchmarschirender Truppen nicht ganz ungestört, und die neue Executionsarmee verdiente sich von der Mutter Clifford nicht dasselbe Lob, welches sie den Preußen gespendet hatte. Sie erzählt:

„Am ersten Tage, da die Truppen in die Stadt einzogen, kam ein Offizier mit seinem Burschen und einer Weibsperson und quartierte sich in unserem Fremdenhause ein. Wir wandten uns sofort an einen der ersten Offiziere, um dieser Gäste los zu werden, da solche Leute sich für uns absolut nicht schickten. Wirklich wurde ihm befohlen, unser Haus zu verlassen; allein er ließ zwei Soldaten zurück, welche sein Gepäck hüten sollten. Am 15. Mai legte man uns zwanzig Soldaten in's Quartier. Wir hielten das für einen Streich, den der ausgewiesene Hauptmann uns spielte; trotz unseres Verwendens bei den Civilbehörden und beim General mußten wir sie den Tag und die folgende Nacht verköstigen ... Endlich brachten wir es hauptsächlich auf Verwenden des Herrn De Latte, des fürstbischöflichen Secretärs, dahin, daß wir durch den Bürgermeister und Rath mit Genehmigung des Generals von jeder ferneren Einquartierung befreit wurden, weil wir Ausländerinnen seien und Stadt und Land große Dienste erwiesen.

„Am 13. Februar 1791 kehrte der Fürstbischof nach Lüttich zurück. Drei Tage lang waren öffentliche Freudenfeste und alle Glocken der Stadt wurden geläutet. Das schlechte Wetter verhinderte die Illumination am Abende seiner Ankunft; so wurde sie auf Sonntag den 20. verschoben." Natürlich blieben die Nonnen bei diesem allgemeinen Freudenfeste, das die Wiederkehr der Ruhe und Ordnung unter dem rechtmäßigen Fürsten feierte, nicht zurück. „Unsere Illumination bestand aus 17 Pyramiden, deren jede 50 kleine Blechlämpchen zählte; diese waren in den Fensterbogen an die Mauern befestigt vom ersten Kirchenfenster an bis zum letzten Fenster der Schule und 50 weitere waren rund um das Bild unserer lieben Frau über dem großen Portal angebracht."

„Von diesem Tage an ging Alles seinen gewohnten Gang."

„Im Jahre 1792 am 8. October waren es 150 Jahre seit der Gründung unseres Klosters; wir begingen daher dieses Jubelfest mit der größten Feierlichkeit. Wir borgten ein gut Theil Kirchenschmuck und unser Gotteshaus war überaus schön geziert. Am Vorabende hatten wir einen feierlichen Segen, am Tage selbst ein prächtiges Hochamt mit Orchester und einen Segen; unser Gesanglehrer, Herr Le Clerq, beschenkte uns mit der eigens auf diesen Tag verfaßten Composition. Wir hatten Erholung und ein recht hübsches Festmahl im Refector."

Das war der letzte Freudentag vor dem Sturm, der nun furchtbar im Westen heraufzog. Fürstbischof Hoensbroeck hatte ihn nicht mehr erlebt, wie ihn sein Tod auch vor dem Schmerze bewahrte, den Zusammenbruch des Fürstbisthums zu sehen. Seine Gesundheit war durch die traurigen Ereignisse so erschüttert, daß er seine Rückkehr nicht lange überlebte. Er starb am 3. Juni 1792 und ihm folgte als letzter Fürstbischof von Lüttich Graf Mean de Beaurieux am 16. August des nämlichen Jahres. Die Zeiten waren noch schwieriger, als sie es unter seinem Vorgänger gewesen waren; denn die besiegte Lütticher Revolution trat jetzt in Verbindung mit der siegreichen französischen Revolution und suchte den Anschluß des Fürstbisthums an Frankreich durchzusetzen. Der unglückliche Ludwig XVI. lag mit seiner Familie im Tempel gefangen, auf den blutigen Tod durch die Guillotine wartend; die gesetzgebende Versammlung hatte dem schrecklichen Nationalconvente Platz gemacht (20. September 1792) und die rasenden Jakobiner säumten nicht, den Fürsten aller umliegenden Länder den Fehdehandschuh hinzuwerfen. Die verbündeten Österreicher, Preußen und Hessen waren am 19. August

unter dem Herzoge von Braunschweig durch das Luxemburgische in Lothringen eingefallen und hatten die Festungslinie angegriffen, welche die Champagne deckte. Longwy und Verdun wurden zwar genommen, dann aber traten in Folge schlechter Witterung Mangel und Krankheiten ein, und entmuthigt traten die Verbündeten, trotz der Bitten der Emigranten, einen eiligen Rückzug an. Die Preußen wichen bis Koblenz zurück und überließen den Generälen der Revolutionsarmee der Reihe nach Speier, Mainz und Frankfurt. Die Österreicher unter dem Herzoge Albert von Teschen befestigten zu Jemappes bei Mons ein Lager; aber Dumouriez schlug sie am 6. November, nahm am folgenden Tage Mons, am 14. November Brüssel, am 28. Lüttich und steckte am 16. December zu Aachen die dreifarbige Fahne auf. Hören wir jetzt die Erlebnisse der Lütticher Nonnen während dieser aufregenden Vorfälle, die sich Schlag auf Schlag folgten.

„Am 28. November 1792 gegen Mittag zogen die Franzosen in Lüttich ein. Wir waren alle in der größten Aufregung und zitterten bei dem Gedanken an das, was uns aller Wahrscheinlichkeit nach bevorstehen würde; denn wir kannten ja ihren Haß gegen gottgeweihte Personen. Unsere einzige Hoffnung beruhte auf unserer Eigenschaft als Engländerinnen, weil England noch nicht den Krieg an Frankreich erklärt hatte; wir hielten es daher für möglich, daß sie uns Schutz gewähren würden. Allein wenige Stunden nach ihrem Einzuge in die Stadt kamen 60 Mann mit der Aufforderung, sie im Kloster einzuquartieren. Ihr Hauptmann geberdete sich wüthend, verlangte, daß wir ihnen augenblicklich Quartier machten, und drohte, unsere Clausurthüren einzusprengen. Die Fremdenschwester führte sie in die Fremdenzimmer, gab ihnen den großen Speisesaal und das anstoßende Sprechhaus zur Wohnung und brachte ihnen so rasch als möglich Speise und Trank, soviel sie wünschten, damit sie nur ruhig wären. Sie wollten auch sieben oder acht Pferde bringen, und obschon wir ihnen versicherten, wir hätten keinen Platz dafür, bestanden sie darauf, daß wir für einen Stall sorgen müßten. Wir schickten jedoch einen Boten an das Hauptquartier und erwirkten den Befehl, die Pferde anderswo unterzubringen, da Niemand, wie sie sagten, der 40 Mann beherberge, auch noch Pferde annehmen müsse. Diese 60 Mann blieben drei Tage in unserem Kloster, und während dieser Zeit gaben wir ihnen Brod, Bier u. s. w., soviel sie nur verlangten ... Am Tage nach der Ankunft der Franzosen erhielten wir spät Abends unter Androhung schwerer Strafe den Befehl, 1000

Laib Brod des folgenden Morgens an einem bestimmten Platze abzuliefern. Wir machten freilich Vorstellungen über die Unausführbarkeit dieser Forderung, stellten unsere Eigenschaft als Ausländerinnen vor und suchten unter den ‚Patrioten' Freunde, welche sich für uns verwenden möchten, damit wenigstens die Zahl vermindert würde; allein Alles umsonst. So versahen wir einige Bäcker in der Stadt mit Mehl und ließen die Brode backen. Am 2. December um 8 Uhr Abends kam ein neuer Befehl, der unter gleicher Strafe für die kommende Nacht 2000 Laib Brod verlangte, und trotz all unserer Bemühung, daß wenigstens von der Zahl etwas nachgelassen würde, mußten wir sie liefern; nur die Frist wurde ein wenig verlängert, da es rein unmöglich war, sie in der angegebenen Zeit zu backen. Einige Tage später wurde Bettzeug für das Spital gefordert, das man in dem Kloster bei St. Laurenz eingerichtet hatte. Der Befehl lautete auf Matratzen, Stroh, Betten, Leintücher und Decken, und wir gaben ihnen eine gute Zahl. Dann kamen sie und verlangten Zutritt in unsere Clausur, um sich unseren Backofen zu besehen, ob sie nicht in demselben für die Soldaten backen könnten, wie sie auch in anderen Klöstern thaten. Wir führten sie auf einem Umwege durch die Clausur, die Küche u. s. w. an Ort und Stelle, hüteten uns aber wohl, ihnen zu verrathen, daß von der Straße aus eine Thüre zur Bäckerei führe; auch zeigten wir, daß der Ofen nur für unseren eigenen Gebrauch ausreiche. Diese Schwierigkeit, sagten sie, könnte dadurch gehoben werden, daß man zu verschiedenen Zeiten bei Tag und bei Nacht backe; die unbequeme Lage der Bäckerei schien ihnen ein größerer Übelstand und bewirkte, daß sie von ihrem Plane abstanden und nie mehr darauf zurückkamen."

Diese Kriegslist hatte also Erfolg; überhaupt benahmen sich die Nonnen mit großer Umsicht. Ihr Beichtvater, P. Clifton, ein ehemaliges Mitglied der unterdrückten Gesellschaft Jesu, der in den folgenden Aufzeichnungen oft genannt wird, scheint ihnen mit Rath und That treu beigestanden zu haben.

„Wir wandten uns an General Dumouriez um eine Sicherheitswache; die 60 Mann wurden auch nach drei Tagen zurückgezogen und wir erhielten einen Corporal mit vier Gemeinen als ‚Sauvegarde'. Diese wurden dreimal des Tages gewechselt, manchmal hatten wir Franzosen, dann wieder Deutsche oder Lütticher. So ging es drei Wochen oder einen Monat, und trotz der verschiedenen Leute, die wir während dieser Zeit hatten, wurde auch nicht eines Pfennigs Werth aus unserem

Hause entwendet und Alle benahmen sich höflich gegen uns. Allein der beständige Wechsel war uns unangenehm; so baten wir, man möge uns dieselben Leute lassen, und durch Verwenden des Generals Dampierre und seines Adjutanten, dessen Bekanntschaft P. Clifton gemacht hatte, wurde unsere Bitte gewährt. Man schickte uns fünf Mann aus der regulären Armee. Natürlich befliſſen wir uns der größten Freundlichkeit gegen diese Leute, und sie waren auch die ganze Zeit über, so lange sie in der Stadt blieben, immer voll Aufmerksamkeit und Dienſteifer gegen uns ... Einst wollte man uns 200 Mann Einquartierung schicken, aber unsere Wache, welche dazu berechtigt war, wies sie ab."

„Die Franzosen begannen jetzt das Eigenthum der Klöster und verschiedener Privatpersonen in der Stadt mit Beschlag zu belegen, namentlich die heiligen Gefäße u. s. w. Zwar versicherte man uns, wir hätten nichts zu fürchten, es werde bei uns nichts Derartiges gefordert werden, allein wir erfuhren, daß sie dennoch unsere Paramente und Kelche, von denen wir die werthvollsten in einem verborgenen Winkel der alten Schule versteckt hatten, abschätzen wollten, ja bereits hierfür bei einem Goldschmiede die Gewichte geliehen hätten. Es kam aber nicht dazu. Dann kam die Rede darauf, wir sollten unser Ordenskleid ablegen. In ihren Versammlungen wurde viel darüber geredet, und auch unsere besten Freunde, die uns sonst große Dienste leisteten, sahen hierin keine Schwierigkeit. Einer der ‚Patrioten' trug uns die Sache vor, aber wir widersetzten uns auf das Entschiedenste gegen eine solche Forderung. Kurz, trotz aller schönen Versprechen lebten wir in beständiger Furcht und Aufregung."

„Von dem Tage ihres Einzuges an hielten wir das äußere Thor (der Kirche?) geschlossen; aber wir hatten noch Hochamt, sangen auch noch die Tagzeiten und läuteten unsere Glocken wie gewöhnlich. In der Weihnachtsnacht sangen wir aber die Mette nicht mehr und es wurde nur eine stille Messe gefeiert, welcher unsere ‚Sauvegarde' beiwohnte — zu beiden Seiten des Priesters stand ein Mann und der Corporal am Chorgitter, während die andern beiden das Thor bewachten, damit nicht ein Unberufener eindringe. Vom St. Stephans-Tage ab hörte dann aller Gesang sowohl bei der Messe als beim Chorgebete auf und es verstummten die Kirchenglocken; die Clausurglocke allein gab das Zeichen zur Messe und zu jedem anderen Dienste."

So neigte sich das Jahr traurig zu Ende und ein noch viel traurigeres nahm seinen Anfang. In Paris ging das blutige Schicksal

Ludwig' XVI. seiner Erfüllung entgegen; sein Haupt fiel am 21. Januar 1793. Den Schrei der Entrüstung, der bei diesem Königsmorde durch ganz Europa hallte, beantwortete der rasende Nationalconvent wie zum Hohn mit Kriegserklärungen — auch an den Erbstatthalter und an England am 1. Februar. Unsere Nonnen konnten sich also nicht mehr unter dem Schutze einer neutralen Nationalität bergen; daher hielten sie sich so ruhig als möglich und sahen dem weitern Verlauf der Dinge mit Furcht und Sorge entgegen.

„Am 6. Januar 1793 kam ein Commissär in Begleitung einer anderen Person, um in Folge eines schriftlichen Befehles unser Haus zu durchsuchen und Siegel an alle unsere Möbel und Papiere zu legen. Umsonst beriefen wir uns auf das gegebene Versprechen, uns mit solchen Maßnahmen zu verschonen, umsonst ließen wir unsere Sicherheitswache kommen, welche ihnen ebenfalls eine solche Befugniß absprach; sie bestanden auf die Öffnung der Thüre und augenblicklichen Einlaß. Wir ersuchten sie dann, uns wenigstens die kurze Frist einer Stunde oder einer halben Stunde zu gewähren, damit die Oberin und die Communität von diesem Auftritte in Kenntniß gesetzt und auf diese unangenehme Scene vorbereitet werden könne, und wir machten sie aufmerksam, daß der plötzliche Schrecken einer solchen Störung mehreren kränklichen Schwestern sehr nachtheilig sein werde. Nichts half und wir mußten die ehrwürdige Mutter und die Communität, die gerade bei Tische saßen, benachrichtigen. Der Jammer und die Angst, die nun entstanden, können kaum beschrieben werden. Inzwischen kam P. Clifton dazu und überredete endlich den Commissär, bevor er das Kloster beträte, mit ihm noch einmal zu dem Commandanten zu gehen, der den Befehl ausgestellt hatte; alle Nonnen aber verfügten sich auf den Chor und beteten. P. Clifton kehrte bald mit der guten Nachricht zurück, daß der Commandant seinen Irrthum anerkenne, da unser Kloster von ähnlichen Maßnahmen ausgenommen sei. Dieser letzte Auftritt weckte neue Furcht in uns und wir sahen klar, wie wenig man sich auf ihre Versprechen verlassen dürfe."

Nicht so glücklich waren die andern Kirchen und Klöster der Stadt; auf Befehl des Stadtrathes sollte sogar im Februar die Kathedrale St. Lambert zerstört werden, und man begann damit, sie zu plündern. Alle Kostbarkeiten, die heiligen Gefäße, die Gemälde und Statuen, die gemalten Glasfenster wurden geraubt; die Glocken wurden nach Frankreich geschafft und dort in Sous verwandelt. Sogar die Gräber wurden nicht verschont, und man schämte sich selbst nicht, die Gebeine der Ver-

storbenen noch zu industriellen Zwecken zu benutzen. Doch gelang die vollständige Zerstörung der Kathedrale erst zwei Jahre später, denn die Ereignisse ließen den Revolutionshelden für dieses Mal nicht die nöthige Zeit für ihre vandalische Wuth. Am 1. März nämlich erlitten die Franzosen bei Aldenhoven eine Niederlage von den unter Clairfayt heranrückenden Kaiserlichen, in Folge deren die Revolutionsarmee Aachen verlassen, die Belagerung Mastrichts aufheben und sogar über Lüttich hinaus sich zurückziehen mußte.

„Am 15. März gegen 6 Uhr Abends zogen die Österreicher wieder in Lüttich ein; alle Glocken der Stadt klangen ihnen entgegen und auch wir läuteten die unserigen zum ersten Male seit St. Stephans-Tag. Es ist unmöglich, die Freude zu begreifen, welche uns erfüllte, da wir uns aus der Hand dieser Feinde der Religion, des Friedens und der Ruhe befreit sahen. Sie hatten beschlossen gehabt, in der letzten Nacht die Stadt zu plündern, aber der Himmel beschützte uns in unzweifelhafter Weise; denn sie hätten ihr böses Vorhaben nur zu leicht vollführen können, hätten sie nur den Versuch gewagt, indem die Zahl der Österreicher viel zu gering war, um die Stadt gegen sie zu halten. Viele Leute sowohl in Lüttich als in Mastricht glaubten diese wunderbare Befreiung, wie ich sie mit Recht nennen kann, der Fürbitte unserer lieben Frau zu schulden, zu welcher das Volk von Lüttich eine ganz besondere Verehrung hegt."

Die Bedrängnisse der Schwestern hatten jedoch noch keineswegs ihr Ende erreicht; auch von ihren Freunden hatten sie noch mancherlei Unannehmlichkeiten zu erdulden. Die beiden ersten erzählt unsere Chronistin in folgender Weise: „Prinz Koburg, der General-Befehlshaber der kaiserlichen Truppen, forderte eine sehr bedeutende Summe als Lösegeld von der Stadt; um sie aufzubringen, mußten die Stände ein verzinsbares Anleihen aufnehmen. Die Klöster und Kapitel sollten auch bei dieser Gelegenheit Geld vorstrecken. Wir legten 2000 Gulden, 100 L. Sterl. in englischem Gelde, zu 5% in ihre Hand; glücklicherweise konnten wir zu Ende des Jahres mit geringem Verlust diese Obligation verkaufen, zwei oder drei Monate bevor wir Lüttich verließen. — Der Fürstbischof kam erst gegen Ostern zurück, er verbot aber jegliche Illumination der vielen Auslagen wegen. Bald nachher erschien eines Morgens um acht Uhr der Secretär der Synode mit einem Commissarius an unserer Pforte, verlangte augenblicklichen Einlaß und Zusammenberufung des Kapitels, indem die Oberin und die Communität eine Erklärung ab-

geben sollten, daß sie keinerlei Bücher oder Schriften gegen den Fürsten oder die Stände oder überhaupt revolutionären Inhaltes hätten. Damit, sagten sie, wollten sie sich bei uns begnügen, während sie in anderen Klöstern strenge Haussuchung hielten und sämmtliche Bücher und Papiere in Augenschein nähmen. Wir fürchteten die Aufregung, welche unter der Communität entstehen müsse, wenn man zu einer so ungewöhnlichen Zeit, gerade vor Beginn der heiligen Messe, die Kapitelglocke läute, und baten die Herren, mit ihrem Besuche etwas zu warten, aber wir fanden kein Gehör für unsere Vorstellungen. Man kann sich kaum denken, wie Jedermann erschrack. Die Meisten glaubten, die Franzosen seien wieder gekommen und zitterten vor Angst, bis sie erfuhren, um was es sich handle. Als man später dem Fürstbischof von diesem Besuche unseres Klosters sprach, bezeugte er uns große Theilnahme und sagte, seine Absicht sei gewesen, uns von dieser Maßnahme auszunehmen."

(Fortsetzung folgt.)

Jos. Spillmann S. J.

---

# Die Zeitenmesser der Urgeschichte.

(Fortsetzung.)

Von den drei angeführten Culturstufen der Stein-, Bronze- und Eisenzeit zerlegt sich nur die erstere in Unterabtheilungen von etwas allgemeinerer Bedeutung: zunächst in die Zeit des roh gearbeiteten und des polirten Steines, die paläo- oder archäolithische und die neolithische Zeit. Auch von ihnen gilt das bereits Gesagte; sie treten nicht allerorten und noch weniger allerorten gleichmäßig hervor. Hier fehlt die paläolithische, dort die neolithische Stufe. Wo beide sich finden, da folgen sie auf einander unmittelbar nach den Einen, nach Anderen durch einen längeren oder kürzeren Zwischenraum getrennt. Auch hier liegt muthmaßlich die Wahrheit in der Mitte: das Verhältniß mag an verschiedenen Orten ein verschiedenes gewesen sein und wird im Einzelnen nur durch gewissenhafte Localforschungen festgestellt werden können. Für die paläolithische Zeit glaubte man noch weitere Unterabtheilungen aufstellen zu dürfen, die wir uns im Folgenden etwas näher ansehen wollen.

## II. Mammuth- und Renthierzeit.

E. Lartet, welcher sich durch seine in Verbindung mit H. Christy herausgegebenen Reliquiae Aquitanicae (London und Paris 1865 ff.) große Verdienste um die Wissenschaft erworben hat, glaubte für das von ihm erforschte Périgord folgende locale Unterabtheilungen der archäolithischen Zeit aufstellen zu dürfen: 1. das Zeitalter des Höhlenbären, 2. dasjenige des Mammuth, 3. dasjenige des Renthiers, 4. dasjenige des Auerochsen. Es beruht diese Eintheilung, wie Jeder leicht einsieht, auf paläontologischer Grundlage. Bemerken wir eben noch, daß die vorgeschlagene Scheidung zwischen einem Zeitalter des Höhlenbären und des Mammuth alsbald als ungerechtfertigt, das Zeitalter des Auerochsen überdieß als vollkommen historisch, selbst für Périgord, aufgegeben wurde. So blieb denn nur mehr die Unterscheidung einer Mammuth- und Renthierzeit, welche andere Gelehrte zu verallgemeinern und mindestens auf ganz Westeuropa auszudehnen sich beeilten. Hören wir, wie Dr. Broca 1872 zu Bordeaux in der Réunion de l'association française pour l'avancement des sciences diese Eintheilung rechtfertigte. „Die ersten quaternären Zeiten," sagt er, „heißen das Zeitalter des Mammuth, weil dieses Thier damals vorherrschend war. Allmählich nahm es an Zahl ab, wenngleich sich allem Anscheine nach seine Existenz bis an das Ende der paläontologischen Zeit fortsetzte; die Zeit seiner Herrschaft war vorbei. In dem Maße, wie das Mammuth schwindet, gewinnt das Renthier an Bedeutung. Wir haben es jetzt mit einem intermediären Zeitalter zu thun, für welches die Paläontologie keine charakteristischen Thierformen anzugeben weiß; gekennzeichnet wird es nicht durch irgend eine besondere Thierspecies, sondern durch das relative Zahlenverhältniß der Vertreter der verschiedenen Species. Im dritten quaternären Zeitalter finden sich noch einige wenige Mammuthe, Riesenhirsch und Höhlenlöwe kommen kaum noch vor, die übrige Fauna ist so ziemlich unverändert geblieben, aber das Renthier hat in ganz außerordentlicher Weise überhand genommen, es bildete damals die Hauptnahrung des Menschen; wir nennen daher das dritte Zeitalter mit Recht das Zeitalter des Renthieres."

Also Vorherrschen der einen oder der andern Species, beurtheilt nach dem relativen Zahlenverhältniß der Überreste, das soll hier das entscheidende Criterium sein.

Wir können demnach unsere Untersuchung in die Beantwortung der beiden Fragen zusammenfassen:

1. Inwieferne ist man berechtigt, von einer Mammuth- und einer Renthierzeit zu reden?

2. Welches Criterium ist entscheidend für die Einreihung einer bestimmten Fundstätte in die eine oder die andere Epoche?

Zuvörderst muß eingeräumt werden, daß paläontologische Epochen wie die eben genannten ganz wohl für einzelne Gegenden festgestellt werden können. Ist in einer Gegend einerseits die Jungfräulichkeit der Fundstätten erwiesen, kommen andererseits regelmäßig in der untersten Lage die Knochen des Mammuth und anderer ausgestorbener Thiere zahlreich, in den folgenden seltener, in noch höheren gar nicht mehr vor, während gleichzeitig das Renthier noch in den höheren Schichten zahlreich auftritt und erst in den obersten verschwindet: so mag man daraus den Schluß ziehen, daß diese Gegend ihre Mammuth- und ihre Renthierzeit gehabt hat.

Eine andere wird die Sachlage bei zunehmender Entfernung. Habe ich einerseits für den Nordabhang der Pyrenäen und andererseits für das Bergland der mittleren Maas eine Mammuth- und eine Renthierzeit nachgewiesen, so darf ich darum noch nicht ohne Weiteres den Verlauf dieser Epochen an beiden Orten für gleichzeitig erklären. Ich dürfte dieses selbst dann nicht, wenn zwischen den beiderseitigen Schichten eine vollkommene Continuität bestünde, d. h. wenn sich auf jedem dazwischenliegenden Punkte Mammuth- und Renthieralter in gleichem Verhältnisse nachweisen ließe; indem sich jedesmal für zwei einander nahe liegende Punkte eine bloß ungefähre Gleichzeitigkeit feststellen läßt, bleibt für entferntere Punkte eine Verschiebung der Gleichzeitigkeit um mehrere Jahrhunderte und selbst Jahrtausende nicht ausgeschlossen. Der afrikanische Elephant war ehedem über Spanien bis nach Frankreich vorgedrungen, er fand sich noch zu Hanno's Zeiten in Nordafrika, während er heutzutage nur mehr in Innerafrika angetroffen wird. Ein Paläontologe der Zukunft mag in allen drei Gegenden Knochen dieses Thieres auffinden, und zwar in letzterer zusammen mit einer Flintenkugel, in der zweiten mit ein paar karthagischen Wehrstücken, und er mag dann seine Mitwelt überraschen mit allerlei tiefsinnigen Erörterungen über ein längst entschwundenes „Zeitalter des Elephas africanus", während dessen die Nordafrikaner bereits mit der Bearbeitung

des Eisens vertraut, die Centralafrikaner sogar mit Schießgewehren bewaffnet, Galliens Gefilde dagegen allem Anscheine nach eine menschenleere Wildniß waren. Wir haben bereits einen Umstand betont, welcher naturgemäß dazu beitragen konnte, die paläontologische Gleichzeitigkeit zu verschieben: das allmähliche Vordringen der verschiedenen Thierarten von ihrem ersten Ausgangspunkt bis zu den äußersten Grenzen ihres Verbreitungsgebietes; diesem allmählichen Vordringen konnte dann ebensowohl ein allmähliches Zurückgehen, Aussterben entsprechen, hat ihm auch thatsächlich entsprochen. Es sei uns gestattet, hierfür einen sicherlich competenten Gewährsmann, den Petersburger Paläontologen J. Fr. Brandt, anzuführen.

Ausgehend von der Überzeugung, daß man zur Gewinnung allgemein giltiger Thatsachen von der genauesten Beobachtung einzelner Thierarten ausgehen müsse, machte dieser Forscher die ehemalige Ausbreitung des Mammuth, Renthiers, Bison und Ur zum Gegenstande ganz besonderer Studien. Seine von keinem vorgefaßten Systeme beeinflußten Untersuchungen brachten ihn zu der Erkenntniß, daß Lartet's Alter des Höhlenbären und des Auerochsen unzulässig sei, sein Mammuth- und Renthieralter nur für einzelne Localitäten passe. Die Resultate seiner Forschungen faßt er in folgenden Worten zusammen [1]:

„Als erste Phase der jetzigen nord-asiatisch-europäischen (früher nordasiatischen) Säugethierfauna darf wohl ein intacter Zustand derselben in der Nordhälfte Asiens von unbestimmter, sehr langer Dauer angenommen werden. Es lebten dort damals Mammuthe, büschelhaarige Nashörner, Urochsen, Bisonten und Moschusochsen mit Gliedern der gegenwärtigen dortigen Fauna, sowie vermuthlich bereits mit Menschen zusammen, die später ihren Jagdthieren, worunter auch die oben genannten Arten sich fanden, theilweise nach Europa folgten.

„Die zweite Phase der genannten Fauna kann man mit ihrer Verbreitung nach Mittel-, Süd- und Westeuropa bis zur Vertilgung der Mammuthe und büschelhaarigen Nashörner rechnen. Es wanderten jedoch nicht alle Säugethiere Nordasiens in Europa ein. Während dieser Phase tritt uns in Westeuropa das Treiben der mit steinernen Geräthen versehenen Menschheit entgegen, die sogar in Frankreich Darstellungen von Thieren, so von Mammuthen, hinterlassen hat, einer Menschheit,

[1] Dr. A. Petermann, Geogr. Mittheilungen, 1867, S. 208.

deren Alter freilich vielleicht etwas über die Culturepochen Ägyptens und Assyriens nur theilweise hinausgehen, zum Theil aber mit ihnen zusammenfallen dürfte.

„Die dritte Phase kann mit dem wohl zum großen Theil von Menschen bewirkten Untergange der Mammuthe und büschelhaarigen Nashörner begonnen und bis zum Untergange der Renthiere in West- und Mitteleuropa fortgeführt werden. Sie fällt theilweise in eine nicht allzu frühe historische Zeit und dehnt sich bis über 1000 und mehr Jahre unserer Zeitrechnung aus.

„Eine vierte Phase der fraglichen Fauna dürfte vielleicht mit dem Verschwinden des Renthiers in Westeuropa begonnen und bis zur Vertilgung des Ur im wilden Zustand auf dem Festlande Europa's fortgeführt werden können. In diese Phase würde dann gleichzeitig das Verschwinden des Riesenhirsches, die beträchtliche Verminderung, ja größtentheils Ausrottung des Bison, des Elen, des Bibers, des Bären, Luchses, Wolfes u. s. w. fallen. Die fragliche Phase würde, wenn wir auf das Aussterben des Ur ein besonderes Gewicht legen, sich etwa bis zum 16. Jahrhundert unserer Zeitrechnung ausdehnen lassen.

„Die fünfte Phase bildet die nord-asiatisch-europäische Fauna der Gegenwart, die mit dem gänzlichen Verschwinden des Ur auf dem Festlande Europa's ihren Anfang nehmen kann. Sie dürfte sich durch die besonders nach Einführung der Schießwaffen gesteigerte Vertilgung, oder die bis zur Vertilgung fortgesetzte Verminderung mehrerer Faunenglieder bekunden."

Soweit J. Fr. Brandt. Also jedesmal ein schrittweises, allmähliches Vordringen und Zurückweichen der einzelnen Arten und — im Vorbeigehen sei es bemerkt — nichts weniger als schwindelhaft prähistorische Zeiträume. Denn beachten wir, daß das Zusammenleben des Menschen mit dem Mammuth in Nordasien während der ersten Phase eben bloße „Vermuthung" ist, so führen uns Brandts Berechnungen nur „freilich vielleicht etwas über die Culturepochen Ägyptens und Assyriens hinaus" — wahrhaftig ein ganz acceptables Resultat!

Läßt sich auch, wie zugegeben, das Vorhandensein einer Mammuth- und einer Renthierzeit für einen engeren Landstrich feststellen, so hat doch die Einreihung einer bestimmten Station in das eine oder das andere Zeitalter nicht selten ihre besonderen Schwierigkeiten. Wir stehen hiermit vor der zweiten der oben aufgeworfenen Fragen. Sicherlich sind, um uns eines schon oft wiederholten Ausdruckes zu bedienen, diese

beiden Epochen nicht ſo zu verſtehen, als ſei am Todestage des letzten Mammuths das erſte Renthier geboren worden; das Renthier kommt vielmehr auch ſchon in der Mammuthzeit zahlreich vor. Das Vorherrſchen der einen oder der andern Species, das, ſagt man uns, ſoll das Criterium ſein, demzufolge eine Station dieſer oder jener Epoche zuzuweiſen iſt. Und dieſes Vorherrſchen, wornach iſt es in praxi zu beſtimmen? Nach dem relativen Zahlenverhältniß der Überreſte. — Wir langen auf's Gerathewohl E. Dupont's ſorgfältig gearbeitetes Buch: Les temps préhistoriques en Belgique, Paris 1872, hervor und greifen diejenigen Fundorte der belgiſchen Mammuthzeit heraus, für welche genaue Ziffern angegeben ſind. Wir finden hier:

| | Caverne de Montaigle, p. 80. | Trou de l'hyène, p. 87. | Trou Magrite, p. 89. | Trou de la Naulette, p. 98. | Caverne de Goyet, 3e niveau, p. 114. | Caverne de Goyet, 2e niveau, p. 118. | Caverne de Goyet, 3e niveau, p. 121. | Summa |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Mammuth . . . . | 1 | 1 | 3 | 1 | 7 | 2 | 3 | 18 |
| Rhinoceros . . . . | 4 | 6 | 8 | 3 | 4 | 2 | 2 | 29 |
| Höhlenlöwe . . . . | 1 | — | 1 | — | 1 | 1 | — | 4 |
| Hyäne . . . . . | 8 | 6 | 4 | — | 12 | 7 | 5 | 42 |
| Höhlenbär . . . . | 45 | 2 | 5[1] | — | 26 | 20 | 9 | 107 |
| Renthier . . . . . | 10 | 4 | 30 | 3 | 20 | 4 | 11 | 82 |

Es liegt uns ferne, dieſe Fundorte der belgiſchen Mammuthzeit zu beſtreiten, welcher E. Dupont ſie durch eine ſchlagende, auf geologiſche, paläontologiſche und archäologiſche Momente geſtützte Beweisführung vindicirt hat. Nur darnach fragen wir: Wäre es uns einzig nach dem relativen Zahlenverhältniß möglich geweſen, dieſe Stationen als der Mammuthzeit angehörig zu erkennen? — In der Tabelle wird die Geſammtſumme der Renthiere nur von derjenigen der Höhlenbären übertroffen, überholt dagegen weitaus diejenige der Mammuthe und Nashörner; an einem Orte iſt ſie größer (11) als jeder andere Poſten; einzeln genommen und im Trou Magrite haben die Renthiere die abſolute Majo-

[1] Dieſe Angabe fehlt aus Verſehen in der zweiten Ausgabe von Dupont's Buch (S. 89), findet ſich aber in der erſten; vgl. Congrès international etc., 6e session, Bruxelles 1872, p. 217 sq.

rität (30). Ziehen wir die Tabelle zu Ende des Buches zu Rathe, so finden wir 24 Stationen der Mammuthzeit aufgezählt; nur an drei derselben vermissen wir das Renthier, dagegen 10mal das Mammuth, 11mal das Nashorn, 8mal den Höhlenbären, 18mal den Höhlenlöwen, 11mal die Hyäne. Stationen der Renthierzeit sind 11 verzeichnet, darunter das Trou des Natons mit 5 Renthieren, das Trou de Chaleux mit 2 Renthieren, 1 Löwen (?) und dem vielbesprochenen Mammuth-Schenkelknochen, die Trous du Sureau und du Frontal mit je 2 Renthieren, das Trou de Reuviau mit einer Löwenart (Felis antiqua).

Wo bleibt da das Vorherrschen des Mammuth und das spätere Vorherrschen des Renthieres?

Wenden wir uns nach Frankreich. Überreste des Mammuth und anderer ausgestorbener Arten werden häufig an solchen Fundstätten angetroffen, welche man der Renthierzeit zuzuweisen pflegt. An den Ufern der Vezère, eines rechten Zuflusses der Dordogne, finden sich fünf solcher Örtlichkeiten: Les Eyzies, La Madeleine, Laugerie-Haute, Laugerie-Basse, Moustier. „An allen fünf Orten," schreibt E. Lartet [1], „fanden sich Elfenbeinplatten aus den Zähnen des Mammuth, welche offenbar absichtlich dahin gebracht worden waren und deren Erscheinen wir nicht zu erklären vermögen; an zwei Orten, Les Eyzies und La Madeleine, fand sich gearbeitetes Elfenbein; zu Laugerie-Basse wurde ein Stück von dem Becken des Mammuth gefunden." Zu Laugerie-Haute stieß man auf Zähne des Riesenhirsches. Zu La Madeleine fand man auf Elfenbein das wohlgelungene Bild des Mammuth, in Laugerie-Basse auf ein Stück Renthiergeweih einen Elephantenkopf gezeichnet. In der Höhle von Bruniquel (Tarn-et-Garonne) stieß man auf Hyänenreste und in dem nahen Abri-sous-Roche auf ein Stück Renthiergeweih mit der vollständigen Abbildung des Mammuth [2]. Zu Solutré bei Mâcon fanden sich Reste des Mammuth und des Riesenhirsches. „Da diese Stationen der Renthierperiode angehören," bemerkt Le Hon, „so muß man aus den angeführten Thatsachen wohl die Folgerung ziehen, daß seltene Individuen von der Rasse des Mammuth noch lebten, wenigstens während des Anfangs dieser Periode." Dagegen ist G. de Mortillet der Ansicht [3], „daß die Fauna im Ganzen sich nur wenig verändert hat

[1] Reliquiae Aquitanicae, p. 5.

[2] H. Le Hon, L'homme fossile en Europe, p. 98.

[3] Congrès international d'anthropologie et d'archéologie préhistoriques. Compte rendu de la 6e session, Bruxelles 1872, p. 434.

und daß Renthier, Mammuth, ja selbst der Höhlenbär während dieser ganzen langen (paläolithischen) Periode gelebt zu haben scheinen, und darum nicht wohl für deren einzelne Epochen charakteristisch sein können."

Aber zugegeben auch, was sich für einige Gegenden gar nicht läugnen läßt, daß in älteren Schichten ein gewisses Vorherrschen von Mammuthresten, in jüngeren von Renthierresten zu Tage tritt, was ist mit einer solchen Wahrnehmung gewonnen?

Das Vorhandensein *nur weniger* Mammuthreste an einem bestimmten Fundorte ist noch kein Beweis, daß zur Zeit, wo der Mensch jene Stätte bewohnte, dieses Thier *nur selten mehr* vorkam. Es scheint uns durchaus ungerechtfertigt, aus dem Maße des Vorkommens in den Höhlen auf das Maß des Vorkommens überhaupt einen Schluß zu ziehen. Oder glaubt man, jene mit Waffen einzig aus Stein und Bein ausgerüsteten Troglodyten hätten es auf ihren Jagden vornehmlich auf das Mammuth abgesehen, auf ein Thier, das selbst den Menschen wohl nicht angriff, wenn aber angefallen, sehr gefährlich werden konnte und sicherlich nicht ohne die größte Mühe bewältigt wurde? Wir dächten, jene Menschen hätten sich in der Regel mit einer leichteren Jagdbeute zufrieden gegeben. Das beinahe gänzliche Fehlen von Überresten des Mammuth in manchen von alten Jägerstämmen benützten Höhlen dürfte wohl noch mehr in der großen Vermehrung anderweitigen Wildes, namentlich der Renthiere und Pferde, als in dem Aussterben jenes Säugethieres seinen Grund haben.

Deßgleichen berechtigt auch das gänzliche Fehlen von Mammuthresten an einem Orte nicht zu dem Schlusse, es sei das Mammuth um die Zeit, wo der Mensch diesen Ort bewohnte, bereits ausgestorben gewesen. Die Verbreitung der Thierarten hängt neben dem Klima auch von der *Bodenbeschaffenheit* und den durch dieselbe bedingten Vegetationsverhältnissen der einzelnen Landstriche ab. Nicht auf jedem Boden gedeiht das Schaf, das Rind, das Renthier. „Durchforscht man das Schwemmland," fährt an der angezogenen Stelle Herr de Mortillet fort, „so findet man natürlich eine Masse Überreste des Flußpferdes, des Nashorn und des Mammuth, Thiere, welche ihr Leben am Wasser verbrachten und beschlossen, und man findet sehr wenig Überreste des Bären, der fern von den Flüssen in Höhlen hauste. Durchsucht man dagegen die Höhlen, so gelangt man zu einem entgegengesetzten Resultate. Man stößt auf sehr zahlreiche Knochen derjenigen Thiere, welche die Natur, wie den Bären, die Hyäne, angewiesen hat, in Höhlen ihr Lager

aufzuschlagen; oder, falls hier der Mensch seinen Aufenthalt genommen, häufen sich die Überreste solcher Thiere, die ihm zur Nahrung dienen: Rinder, Pferde, Hirsche und namentlich Kälber, die eine Lieblingsspeise des Urmenschen gewesen zu sein scheinen. Jederzeit aber gehören Knochen vom Flußpferd, Nashorn, Mammuth in den Höhlen zu den Ausnahmen. Wie will man da auch nur mit annähernder Genauigkeit ermessen, inwieferne dieses oder jenes Thier in der Fauna der Urzeit vorherrschend war?"

Einen nicht zu unterschätzenden Einfluß auf Verbreitung und Verschwinden der Arten übt ferner der *Mensch*. In dem unablässigen Vertilgungskriege, welchen er den Raub- und andern größeren Säugethieren erklärt, müssen diese nothwendig unterliegen. War irgendwo der Kampf bereits ausgefochten, so waren offenbar auch die Überreste jener Thiere daselbst nicht länger zu finden. Ihre Häufigkeit an einigen anderen Orten mag zunächst nur soviel beweisen, daß hier die Anzahl der *erlegten* Stücke eine bedeutendere war als anderwärts; es mag auch die westeuropäische Urzeit ihre Nimrode gehabt haben, welche sich durch Ausrottung gefährlicher Bestien Verdienste um die Mitwelt erwarben. — Ja selbst die Verschiedenheit in den *Jahreszeiten*, während welcher der Mensch gewisse Örtlichkeiten, z. B. Höhlen, aufsuchte, konnte den daselbst zurückgelassenen animalen Abfällen ein eigenthümliches Gepräge verleihen. So weist G. de Montillet[1] darauf hin, daß in den einzelnen Höhlen des Périgord fast jedesmal nur zwei bis drei Thierarten unter den Knochenresten vertreten sind, und erklärt diese Eigenthümlichkeit aus dem Umstande, daß die Nomaden der Urzeit, ähnlich wie die Indianer Nordamerika's, zu verschiedenen Jahreszeiten verschiedene Jagdgebiete aufsuchten und verschiedenem Wild nachstellten.

*Nicht das Vorherrschen, sondern die Gruppirung der Arten ist für die paläontologische Bestimmung einer Fundstätte entscheidend.* Wie unter verschiedenen klimatischen Verhältnissen Thier- und Pflanzenwelt in *neben einander* liegenden Zonen sich gleichzeitig und doch verschieden entwickelt, so lösen sich auch an einem und demselben Orte unter dem Einflusse tiefgehender klimatischer Veränderungen gleichsam ebensoviele *über einander* lagernde Zonen in der Zeitenfolge ab. Jede dieser successiven organischen Stufen hat ihr besonderes Gepräge, das in gewissen eigenthümlichen Formen, mehr

[1] Mitgetheilt im Congrès etc. p. 220.

aber noch in der Gruppirung der Formen sich offenbart. Für Belgien hat E. Dupont folgende Gruppirung nachgewiesen. Alle in den postpliocenen Schichten vorkommenden Thiere lassen sich in folgende drei Gruppen zusammenfassen: 1) Arten, welche aus Europa längst verschwunden sind: das Mammuth mit dem wolligen Nashorn, das Flußpferd, der Riesenhirsch, der Höhlenbär, der Löwe, die Hyäne; 2) die aus Mitteleuropa verschwundenen oder auf die Hochgebirge beschränkten Arten: Gemse, Steinbock, Steppenantilope, Renthier und andere nur noch im kalten Norden vorkommende Species; 3) die jetzt noch in Mitteleuropa lebenden, oder in historischer Zeit durch den Menschen verdrängten Arten, unter letzteren das Elen, der Auerochs, der Biber, der Luchs, der braune Bär, der Wolf. Diese Gruppen vertheilen sich auf Mammuthzeit, Renthierzeit und recente Periode in der Weise, daß die Mammuthzeit sie alle umfaßt, in der Renthierzeit aber die erste Gruppe verschwindet und in der recenten Periode allein die dritte Gruppe erübrigt.

Ist einmal für irgend eine Gegend nach der Gruppirung der Arten eine paläontologische Epoche der Urzeit festgestellt, dann mag man auch an einer Reihe dahingehöriger Fundstätten die Bemerkung machen, daß die Reste irgend einer Species daselbst besonders häufig auftreten, und mag daraus den allgemeinen Schluß ziehen, daß diese Species während eben jener Epoche *vorherrschend* war. Wir sagen den *allgemeinen* Schluß — denn daß darum diese Species nicht auch in *jeder einzelnen* Station vorzuherrschen braucht, ja dieses nicht einmal vermag, geht aus dem vorhin Gesagten zur Genüge hervor.

Wir fassen das Ergebniß unserer Untersuchung in folgenden Sätzen zusammen:

1. Urzeitliche paläontologische Epochen lassen sich nicht so sehr nach dem Vorherrschen als vielmehr nach der Gruppirung der Arten ermitteln;

2. solche Epochen sind zunächst von bloß localer Bedeutung;

3. für die paläontologisch übereinstimmenden Localepochen verschiedener Gegenden dürfte eine Gleichzeitigkeit höchstens unter Voraussetzung gewaltsamer geologischer und klimatischer Umwälzungen zugegeben werden;

4. über die Frage, ob solche Umwälzungen statthatten oder nicht, ist natürlich, wo geschichtliche Aufschlüsse fehlen, in erster Linie das Urtheil der Geologie zu vernehmen.

(Schluß folgt.)

**Fr. v. Hummelauer** S. J.

# Fernan Caballero.

(Fortsetzung.)

Nach dem bekannten Satze über die „Grauheit" aller Theorie gehen auch wir von den ästhetischen Principien Caballero's zu ihren Werken, von der Theorie zu dem bunten Leben ihrer Schöpfungen über.

Zu diesem Zwecke besteigen wir mit unserem Landsmann, Dr. med. Fritz Stein, den „Royal Sovereign", der reisefertig im Hafen von Falmouth liegt. An Frankreichs Gestaden vorbei geht es immer südwärts, bis uns die Küsten Andalusiens den Willkommsgruß ihres Blüthenhauches entgegensenden. Ehe wir jedoch nach Cadix kommen, verlassen wir das Dampfboot, besteigen den Fischerkahn des alten Santaló und lassen uns in die kleine Bucht von Villamar einführen. Wie die Dardanellen oder die Thermopylen des Caballero'schen Dichterreiches stehen zu beiden Seiten dieser Bucht zwei charakteristische oder besser gesagt symbolische Gebäude — ein confiscirtes aufgehobenes Kloster und ein verfallendes Fort. Beide schauen als Ruinen, als großartige Reliquien spanischen Glaubens und spanischer Tapferkeit traurig und mahnend in das helle Licht des glücklichen Jahrhunderts der Aufklärerei und „der großen Constitution von anno 12". Es ist eine geheimnißvolle Zwiesprache, welche das verfallende Fort von San Cristobal mit dem confiscirten Kloster des Bruders Gabriel über die Haide hinüber hält, und der eigenthümliche Zauber, der sich des Wanderers bemächtigt, wenn er zwischen diesen einst so treuen Wächtern spanischer Größe hindurch in das modernisirte Land eingeht, läßt ihn künftighin Alles in einem ganz andern Lichte schauen. Mitten in dem prunkvollen Leben der Städte, in den glänzenden Festen der „Freiheit", der „Cultur", des „Fortschrittes", ausländischer Kunst und ausländischer Sitte wird unvermuthet das Bild des alten Klosters und des alten Fort vor ihm erscheinen wie Banko's Geist, vorwurfsvoll und rachekündend. Die Rolle dieses Geistes übernimmt die Dichterin selbst, und wählt daher, um den Leser gleich von vornherein damit vertraut zu machen, zum Schauplatz ihres ersten Romanes gerade den Zauberbann der beiden Ruinen.

Zwischen dem Kloster und dem Fort wächst auf und entwickelt sich jenes herzlose, egoistische Wesen, das von der Fischerstochter zur Prima-

donna erhöht, dann aber zur Buhlerin des Stierkämpfers erniedrigt, schließlich das Weib eines halbnärrischen Dorfbarbiers geworden, so recht ein Bild der modernen Cultur mit ihrem rohen Sinn, ihrer hohlen Bildung, ihrem sittlichen Marasmus und ihrem schmachvollen Ende abgibt. Ganz unbeachtet dürfen wir dieses Erstlingswerk Caballero's, den eigentlichen Grund ihrer großen Berühmtheit, nicht vorübergehen lassen, zumal wir nicht ganz damit einverstanden sind.

Was will und soll im Sinne der Dichterin jene bizarre, grell und derb gezeichnete Gestalt der „Möve"? Eine bloße Allegorie des modernen Spanien in diesem Roman erblicken zu wollen, hat nach unserer Ansicht neben anderen auch die ästhetische Schwierigkeit, daß dann die organische Einheit zwischen den einfachen Dorfscenen von Villamar und den Bildern in Sevilla nur eine höchst ideelle, keineswegs aber zur künstlerischen Abrundung erforderliche wäre. Wir möchten daher vielleicht mit mehr Recht einen anderen, im Werke selbst klar ausgedrückten und aus ihm sich harmonisch entwickelnden Grundgedanken annehmen.

Auch in Spanien war die moderne Theatermanie eingerissen, selbst in den höchsten Kreisen wurde es Mode, für die Schauspieler und Sängerinnen zu schwärmen. Das Geschwätz von dem Adel, den die Kunst ihren „Priesterinnen" verleiht, die gefährliche Pretiosa- und Esmeralda-Phantasie von den Perlen moralischer Größe und Reinheit, die oft in dem verachteten Auskehricht des Bühnenpersonals verborgen lägen, kurz der moderne Coulissenschwindel, den die Dichterin immer mehr um sich greifen sah, schien ihr ein ernstes Wort zu verlangen. Sie wollte daher ein wahres Bild der Sängerin neuesten Schnittes geben, wie sie einzig der Kunst geweiht, der Kunst erzogen, der Kunst wegen geliebt, eine wundervolle Stimme haben, und dabei doch ein moralisch verwerfliches Wesen sein könne.

Zu diesem Zwecke wählt Caballero den selbstsüchtigen, ehrgeizigen Charakter des „Naturkindes" Marisalada und läßt auf ihn die Kunst ihre ganze bezaubernde, bildende Kraft ausüben. Der gute aber weiche Dr. Stein, der ganz in Schellings Geist von der Universalheilkraft der Kunst überzeugt ist, verspricht sich von der Erziehung der Möve durch Musik und Poesie die herrlichsten Früchte. Marisalada mag noch so egoistisch, undankbar, roh und hartherzig sein, sie hat ja das Genie vom Himmel empfangen; und „ein Mädchen", denkt Stein, „welches die erhabensten Gefühle so bewunderungswürdig ausdrückt, muß nothwendig

eine Seele voll Begeisterung und Zärtlichkeit haben". In diesem Grundirrthum des etwas schwärmerischen Mannes liegt nicht bloß sein und seiner Schülerin späteres Unglück, sondern auch die große Gefahr für das Heer der Theaterbesucher und Opernhabitués. Der Kunstenthusiasmus mag Anfangs noch so ideal sein, lange kann er nicht vorhalten. Wie weit die Kunst allein die Veredlung des Charakters zu bringen vermag, das zeigt so recht drastisch die Verbindung der Diva mit dem Matador. Es ist freilich ein derber Schlag in's Antlitz aller Idealisten, aber nichtsdestoweniger eine tief psychologische Wahrheit, wenn Caballero die „angebetete" Marisalada nur mit dem Stierkämpfer Pepe sympathisiren läßt, denn im Grunde genommen gesellt sich hier Gleiches zu Gleichem; die physische Kraft und Gewandtheit des Matadors ist eben so gut und so schlecht ein Ideal, als die Stimmfertigkeit der Sängerin, beide stehen keineswegs nothwendig mit dem Herzen, dem Sitz moralischer Schönheit und Größe, in Verbindung. Die Möve ist bloß eine Stimme, das beweist das Schlußbild des Romans, und nur mit Abscheu wendet sich der Leser von der Erscheinung der heruntergekommenen Komödiantin ab. In dieser Beziehung hat die Erzählung nicht bloß eine berechtigte Tendenz, sondern auch eine moralische Wirkung — sie ernüchtert gründlich von dem falschen Kunstenthusiasmus.

Aber es erübrigt die andere Frage, ob diese Tendenz eine im Bereiche des Kunstwerkes gelegene sei, ob ihre nothwendigen Schattenseiten nicht auch in Betracht zu ziehen sind, wenn es sich um eine unbeanstandete, rückhaltslose Anerkennung des Werkes handelt. Es hat seine eigenen Schwierigkeiten selbst mit der sittlichen Entrüstung Caballero's, den Schleier von einzelnen moralischen Gebrechen zu lüften, und nicht alle Leser haben hinreichend abgehärtete Nerven, um den Anblick ohne Ärgerniß zu ertragen. Offen gestanden, fühlen wir uns durch solche Bedenken zurückgehalten, die „Möve" unbedingt zu loben, müssen jedoch andererseits gestehen, daß es selbst an durchaus katholischen Kritiken nicht gefehlt hat, welche auch in dieser Hinsicht dem Roman ein völlig freisprechendes Urtheil angedeihen ließen.

Jedenfalls glücklicher war die Dichterin in einer anderen größeren Erzählung, auf die wir jetzt näher eingehen wollen, um an ihr die Kunst und das Wesen Caballero's zu zeigen. Was die geniale Erzählerin in der Möve vielleicht nicht ganz glücklich versuchte, das erreichte sie zweifelsohne in außerordentlicher Vollkommenheit in Lagrimas, einem Werke von wirklich literarhistorischer Bedeutung.

Mit der Kunstschwärmerei aus Italien drang aus Frankreich, Deutschland und England zugleich die Weltschmerzpoesie in Spanien ein. Die interessante Krankheit schwächlicher, unzufriedener Charaktere, sich als Schlachtopfer eines blinden, launenhaften Schicksals zu betrachten, und von allen Menschen den schmeichelnden Tribut der Bewunderung und des Mitleids für ihre eingebildeten Leiden zu empfangen, oder aber dem Himmel und der Welt zu grollen für die „Atlaslast" des Schmerzes, den eine neidische Göttermacht auf die Schultern eines verhaßten, „zu unendlichem Elend geborenen" Menschenkindes gelegt hat, kurz die ganze Werther- und René-Epidemie begann auch an dem Mark der spanischen Jugend zu zehren. Der Spleen wurde ansteckend, die Misanthropie Mode, die blasirte Unthätigkeit und grollende Eitelkeit des jungen Geschlechtes führte das arme Land seinem Untergang entgegen. Um einem Übel zu steuern, das nicht zum mindesten Theil gerade durch die Literatur genährt und verbreitet wurde, suchte Caballero der krankhaften Poesie eine gesunde entgegen zu setzen und gegenüber den neuheidnischen Renés ein Bild der christlichen Dulderin zu entwerfen. Die Aufgabe war keine leichte, aber Caballero hat sie mit einer solchen Meisterschaft gelöst, daß sie nicht bloß ein nützliches Buch, sondern auch ein Kunstwerk ersten Ranges lieferte. Unter all den zahlreichen, überraschend lebenstreuen Charakteren der Dichterin ist keiner so reich an Originalität, Poesie und Anziehungskraft, wie Lagrimas, das herzlich unbedeutende, stille, kränkliche Kind. Nicht ganz mit Unrecht, wenn auch mit einiger Übertreibung, sagt daher ein liberaler Kritiker: „Diese sanfte Dulderin (Lagrimas) ist mit einem solchen Glorienschein der Poesie umgeben, daß die Dichtkunst aller Zeiten und Völker nichts Ähnliches aufzuweisen hat." [1]

„Wer bedeckt heute den Horizont unserer Gefühle mit Wolken, und welche Macht zerstreut sie morgen, um wieder hellen Sonnenstrahl leuchten zu lassen? — die Phantasie. Gut, aber wer gibt denn der Phantasie diese Macht? Wer setzt ihr selbst heute einen Rosenkranz und morgen eine Cypressenkrone auf? — das Herz. Gut, aber welches Gestirn hat Einfluß auf Ebbe und Fluth dieses Herzens? Was bewirkt, daß es heute lächelt und morgen seufzt? — [die Sehnsucht.] Das Wehen des Flügelschlages eines Engels, der auf die Erde verbannt ist, weil er sie für besser hielt, als sie ist, und der nun vergebens strebt, sich wieder aufzuschwingen zum Äther und zurückzukehren zum Himmel jedesmal, wenn Mitleid, Abscheu oder Zorn ihm die Brust zer-

[1] Unsere Zeit, Jahrg. 1876. Zweite Hälfte, S. 86.

fleischen! . . . In überlegenem Wesen ist die Schwermuth nichts Anderes als die Sehnsucht nach sittlicher Vollkommenheit, dem Ideal der Seele. Das ist der Grund, warum diese Schwermuth beim Christen demüthig ist und weint und warum sie beim Skeptiker bitter wird und lästert. Den ersteren führt sie zum Fuße des Altares, den letzteren zum Selbstmord." [1]

In diesen Worten deutet die Dichterin unseres Erachtens klar genug ihren Zweck und die Auffassung ihrer Aufgabe an. Wenn sie im Verlaufe der Erzählung nicht wieder ausdrücklich darauf zurückkommt, so geschah dieß aus feinem poetischem Takte, der nicht durch eintöniges Wiederholen desselben Motives ermüden will, sondern lieber die Thatsachen reden läßt. So tritt auch in Lagrimas selten die innere Sehnsucht und das Gefühl reflectirend auf, meistens beschränkt sich die Darstellung auf die Schilderung des Leidens und der Art und Weise, wie die Dulderin es erträgt.

Wer ist unglücklicher, anscheinend mehr zum Leiden geboren, als Lagrimas? Schon gleich die erste Scene, in welcher wir sie erblicken, ist geeignet, einen düstern Schleier der Wehmuth über ihr ganzes Wesen und Leben zu werfen.

In einer dunklen Kajüte, mitten im wüthendsten Sturme, schlummerte das Kind auf einem Bette — auf dem andern starb einsam, ohne Beistand und Trost, verlassen selbst von ihrem rohen Gatten, die Mutter. Ihr letztes Wort war ein Wort der Verzeihung für ihren Gatten, ein Wort des Gebetes für ihr Kind: ‚Heilige Jungfrau von den Thränen (Lagrimas), Du, deren Namen sie trägt, rette mein Kind aus dem Schiffbruch, sei Du die Mutter der kleinen Waise!' Und als Lagrimas aus ihrem Schlummer erwachend sich halb aufgerichtet hatte, schaute sie unbeweglich auf den Leichnam ihrer Mutter. ‚Mutter! Mutter!' rief die Kleine von Zeit zu Zeit mit leiser, schüchterner Stimme . . . und die Mutter antwortete nicht. ‚Sie antwortet mir nicht,' denkt das Kind, ‚und sie schläft doch nicht!!' Ach, Don Roque, der Vater, hatte nicht einmal der Gattin die Augen zugedrückt! ‚Capitän,' hatte er gesagt, als man den Tod seiner Frau bemerkt hatte, ‚das ist jetzt nicht mehr zu ändern, wir wollen in's Zwischendeck gehen und nachschauen, ob meine Cigarren naß geworden. Fünfzig Kisten — ein Kapital von 50,000 Realen u. s. w.' Das Kind aber saß da und schaute auf die Mutter. Es konnte sich nicht erklären, was vorging, es wußte ja nicht, was der Tod sei, und dennoch flößte ein instinktmäßiges Gefühl ihm eine Furcht vor allem ein, was sie umgab, das Heulen des Windes, das Tosen des Meeres, das düstere Schweigen der Mutter. So ohne rechtes Verständniß und ohne Worte sog die Seele ein

[1] Lagrimas, I. 3. Kap.

Gefühl des Schauders und der Angst ein, welche für immer ihre düsteren Schatten und ihren entsetzlichen Eindruck im Kinde zurücklassen sollten. Am folgenden Morgen nähte man die Mutter in eine große Decke, befestigte an ihre Füße eine Kanonenkugel . . . und ihre Mutter erwachte nicht! Und man trug sie auf's Verdeck, und die Kleine folgte schweigend ihrer Mutter, ohne daß es Jemand einfiel, sie daran zu hindern, und dann vor den Augen des schweigenden Kindes wurde die Mutter . . . in's Meer geworfen. Da aber ward es plötzlich wie heller Tag in der Seele des Kindes, es verstand den Schmerz — und wollte mit einem verzweiflungsvollen Schrei der Mutter in's Meer nachspringen. — — Man hielt es noch frühzeitig genug zurück, aber die schrecklichsten Krämpfe ergriffen es und halbtodt wurde das arme Kind in die Kajüte gebracht. ‚Nun, das ist eine hübsche Geschichte,' sagte Don Roque, ‚kaum ist die Eine fertig, so fängt die Andere an!'

Don Roque war ein Emporkömmling, ein roher, geiziger Glücksritter, der einen reichen Kaufmann auf Havannah um sein Vermögen betrogen hatte, indem er ihm seine einzige Tochter abschmeichelte. In der That betrachtete Don Roque seine Gattin stets nur als ein lästiges Anhängsel der schwiegervätterlichen Piaster und war daher nicht besonders betrübt um ihren Tod. In Cadix angekommen, vernahm er von den Ärzten, das Klima sei höchst schädlich für Brustkranke, wie Lagrimas, aber der zärtliche Vater wollte nun einmal wegen seines Handels in Cadix bleiben, und beschloß daher, das Kind zu einem Freunde zu thun, der an menschlichem Gefühl wo möglich noch einige Procente ärmer war, als Don Roque selbst. Don Jeremias, so hieß der edle Gevatter, sollte nach Cadix kommen, Lagrimas abholen und nach Sevilla in ein Kloster bringen, um sie dort unter seiner Fürsorge und unmittelbaren Aufsicht erziehen zu lassen. Wie weit diese Fürsorge ging, zeigte schon die Reise, auf der das Kind im unteren Schiffsraume verhungert wäre, wenn nicht zufällig ein neugieriges Mädchen, die kleine Reina, sie gefunden und verpflegt hätte. Im Kloster wurde Lagrimas wegen ihrer Kränklichkeit und ihres traurigen Wesens bald ein Gegenstand besonderer Sorgfalt und beständiger Aufmerksamkeit der Schwestern. Mit einem wunderbaren Zauber und einer ergreifenden Poesie versteht es Caballero, in einigen naiven Kinderscenen den Charakter und das tiefe Leiden der armen Lagrimas zu zeichnen. Wie traurig und doch wie lieblich klingt nicht ihr Lieblingsmärchen von der Blume Lililà mit seinem rührenden Liede von der Verzeihung! — Der Zufall hatte es gefügt, daß Reina, die bereits einmal Lagrimas' Leben gerettet, ebenfalls zu den Schwestern in's Kloster kommt und nun die treueste Freundin und Vertraute des

kranken Mägdleins wird. Und doch war Reina in manchen Dingen der entschiedenste Gegensatz von Lagrimas. Gesund, kräftig, geistreich, wie ein verzärteltes Kind es nur sein kann, dabei aber herzensgut und immer heiter, schien sie ihre guten Eigenschaften dadurch noch heben zu wollen, daß sie sich der bleichen, einsamen, traurigen Lagrimas anschloß. Einst, als Lagrimas wieder Krämpfe bekommen, weil die Gespielinnen gedroht hatten, ihren Kanarienvogel tödten zu wollen, wenn sie ihr ewiges Traurigsein nicht aufgebe, saß Reina neben der Kranken und pflegte sie mit einem ganz mütterlichen Ernst.

Als nun Lagrimas erwachte, fragte Reina:

„Aber, weinst du über Alles, Mädchen?"

„Weil Alles so traurig ist!"

„Ich finde Alles sehr lustig."

„Auch wenn mein Kanarienvogel verdurstete?" fragte Lagrimas voll Angst.

„Sei nicht bange, dummes Mädchen, ich habe den Hühnchen vom schmutzigen Hofe schon gesagt, wie viel fünf ist . . . Aber sag' mir doch, ist denn die bloße Furcht, daß dein Kanarienvogel sterben könnte, ein Grund, ganz krank zu werden?"

„Ja, Reina, ja. O wenn du wüßtest, was der Tod ist!" sagte das Kind mit Schauder.

„Dasselbe, was der Schlaf," sagte Reina.

„O nein, nein, er ist schrecklich, er ist entsetzlich! Hast du schon einen Todten gesehen, Reina?"

„Ob ich! Mehr als tausend, und wenn es Kinder sind, die mit Blumen bekränzt werden, sehen sie hübsch aus. Wenn man es mir erlaubte, würde ich sie küssen."

„Heilige Jungfrau!" rief Lagrimas entsetzt.

„Vielleicht," fuhr Reina fort, „hast du einen sehr häßlichen Todten gesehen?"

„Nein, ich habe nur meine Mutter gesehen, und die war nicht häßlich, die war schön, aber der Tod entstellte sie so! — sie hatte ihre Augen so starr auf mich gerichtet und sah mich doch nicht an . . . Warum ruft mich Mutter nicht, dachte ich bei mir, sie schläft doch nicht, denn sie hat ja die Augen offen!"

„Aber warst du denn allein bei ihr?" frug Reina; „wo ein Todter ist, sind doch viele Leute und Priester und Ärzte."

„Es war Niemand da, Reina, als die Negerin, die schlief, denn es war auf einem Schiff, mitten auf dem Meere. O, ich weiß noch Alles; der Wind heulte so fürchterlich, wie die Hunde, die den Tod ahnen, und das Meer brüllte, als verlange es etwas vom Schiffe, das man ihm nicht geben wollte, und das Schiff war so unruhig und schüttelte sich, als ob es etwas aus seinem Innern herauswerfen wollte, und meine Mutter drehte sich von einer Seite

zur andern, als wollte sie gehen und dann wieder dableiben . . . und das Meer verlangte etwas, Reina, und das Schiff wollte ihm hinwerfen, was es verlangte — denn am folgenden Tag," fügte das Kind mit wachsendem Schauder und fliegendem Athem hinzu, „den folgenden Tag nahmen einige Männer meine Mutter wie ein Gepäck, und in Gegenwart meines Vaters, Reina, — — meines Vaters! — der es nicht hinderte, warf man sie in's Meer, wie etwas, das nichts werth war; und im Meere, Reina, haben sie die Haifische gefressen!" — —

„Mutter Socorro, Mutter Socorro!" schrie Reina, „kommen Sie, Lagrimas hat Krämpfe!"

Natürlich verlor sich mit den Jahren die überwältigende Lebhaftigkeit dieser traurigen Erinnerung bei Lagrimas, ebenso nahm ihr der Umgang mit der lebensfrohen Reina manches von dem menschenscheuen, furchtsamen Wesen, ja selbst auf ihre Gesundheit wirkte die Liebe der Freundin wohlthuend ein. Von den Schwestern dazu aufgefordert, suchte Reina durch Scherz und Heiterkeit die düstern Gedanken Lagrimas' zu zerstreuen:

„Hörst du nicht das Meer brausen ganz fern, ganz fern?" fragte Lagrimas ihre Freundin eines Tages.

„Ei was," antwortete Reina lachend, „das ist ja eine große Fliege; wenn sie sich dir doch in die Nase setzte, dann würdest du sehen, ob es das Meer ist. Immer hast du mit dem Meere zu thun; das Meer, das Meer, das langweilige Meer!"

„Hast du das Meer gesehen, Reina?"

„Ja, ich bin zum Pferderennen in San Lucar gewesen, und dahin muß man zu Wasser fahren!"

„Und war das Meer böse, Reina?"

„Ich habe es nicht darum gefragt, denn es war mir sehr gleichgiltig, ob Ihro Gnaden böse waren oder nicht."

„O Reina, wenn du gesehen hättest, wie schrecklich es ist, wenn es böse wird! Es erhebt sich in Wellen wie eine wüthende Schlange, schäumt vor Zorn und brüllt vor Wuth, dann zerbricht es Alles, verschlingt Alles — die Lebendigen, um sie zu tödten, die Todten . . ."

Da stand Reina rasch auf und fing an zu tanzen, indem sie lustig in die Hände schlug und dazu sang . . . und Lagrimas wurde wieder heiter.

Zwei glückliche Jahre verlebten die Mädchen so miteinander, als plötzlich Reina's Mutter ihre Tochter aus dem Kloster nahm, um sie im eigenen Hause erziehen zu lassen. Der Schmerz Lagrimas' konnte nur einigermaßen durch das Versprechen getröstet werden, daß sie alle Festtage im Hause der Freundin zubringen dürfe. So gingen wiederum vier lange Jahre hin, Lagrimas war sechzehn, Reina achtzehn Jahre

alt. Die Marquise Alocaz, Reina's Mutter, befand sich damals in einer augenblicklichen Geldverlegenheit und erhielt von einem Freunde den Rath, sich an Don Roque zu wenden. Dieser war gerade nach Sevilla gekommen, um Lagrimas nach Cadix abzuholen, ließ sie jedoch anscheinend ungern und halb gezwungen auf Bitten der Marquise und Reina's noch zurück, nachdem er mit der ersteren einen rechten Wuchercontract geschlossen hatte. Im Grunde war Don Roque sehr froh, daß Lagrimas nicht nach Cadix kam, dort wäre ihr Reichthum bekannt gewesen, an Freiern hätte es nicht gefehlt, und somit wäre der stolze Millionär gezwungen worden, der Tochter ihr großes mütterliches Erbe auszuzahlen, mit dem er jetzt frei schalten konnte. Da er glauben mußte, in Sevilla würde sich Niemand um die „bleiche Greinerin" kümmern, so hatte er noch für lange Zeit nichts zu fürchten, und Lagrimas durfte zu ihrer größten Freude bei der Freundin bleiben. Aber in dem Hause der Marquise fehlte es nicht an Besuchern und auch nicht an Freiern. In den heitern Tertulias, wenn Reina, ihre Nichte Flora und Lagrimas sich im Salon der Marquise versammelten und das originelle Studententrio Marcial, Genaro und Fabian ihre Besuche machten, dann gab es ein solches Rede- und Witzspiel, eine solche unschuldig tolle Lust der lebensfrohen, hoffnungsreichen Jugend, daß selbst Lagrimas ihr Leiden zu vergessen und eine nie gekannte Freude zu athmen schien. Einer der Studenten, Genaro, nahm sich ihrer besonders an und suchte sie durch freundliche Worte zu erheitern, so daß bald alle, bis auf die scharfsinnige Reina, glaubten, er liebe Lagrimas. Das arme Mädchen nahm die Reden des Studenten mit Vertrauen auf, und ohne sie leidenschaftlich zu erwiedern, faßte doch eine ruhige, tiefe Liebe und Freundlichkeit in ihrem verwaisten Herzen Wurzel. Aber das Thun Genaro's war nur Schein, seine wirkliche Absicht war es, die Eifersucht Reina's zu wecken und durch diese Eifersucht Eingang in ihr Herz zu erlangen, das für alle anderen Gefühle zu stolz schien. Und er hatte sich nicht verrechnet. Zwischen Reina und Genaro entwickelte sich nach und nach eine wachsende Spannung, welche die arme Lagrimas, die von dem geheimen Grunde derselben keine Ahnung hatte, tief betrübte. Sie bat daher Genaro, doch nicht so kalt und höhnisch gegen ihre Freundin zu sein, aber diese naive Bitte war natürlich umsonst. Genaro fuhr fort, Alles zu tadeln, Allem zu widersprechen, was Reina that oder wollte. Endlich schöpfte die scharfsichtige Marquise Argwohn und glaubte mit Recht, daß die täglichen Reibungen zwischen ihrer Tochter und dem Studenten schließlich zu einer

gefährlichen Leidenschaft führen müßten. Gegen Genaro's Charakter hatte sie freilich nichts einzuwenden, sein Name war gleichfalls ein altadeliger, aber leider besaß er keine Glücksgüter, auf welche doch die Marquise bei ihrer augenblicklichen Lage für das Wohl ihrer Tochter Rücksicht nehmen mußte. Sie dachte daher, es sei das Klügste, Genaro mit Lagrimas zu verheirathen, denn daß die Beiden sich noch liebten, schien ihr ausgemacht. So benützte sie also die erste Anwesenheit Don Roque's in Sevilla, ihm die Angelegenheit auf die zarteste und liebevollste Weise vorzulegen. Aber Don Roque war anderer Meinung, nicht bloß wies er die Einmischung der Marquise in den empörendsten, rohesten Worten, deren ein ungezogener „Geldbrotz" nur fähig ist, zurück, sondern gab sofort seiner Tochter, die von Allem nichts ahnte, den Befehl, alsbald zu packen und mit ihm nach Cadix zu reisen. Die Art und Weise, wie der liebevolle Vater dieses that, das düstere Bild der liebeleeren Zukunft, welche Lagrimas vor sich sah, wirkten so erschütternd auf die Arme ein, daß sie vor des Vaters Augen, seit langer Zeit wieder das erste Mal, in die schmerzhaftesten Krämpfe fiel. Don Roque aber ließ sich dadurch nicht beirren; nachdem die erste Lebensgefahr vorüber war, bestand er wie zum Trotze darauf, daß Lagrimas zu Schiffe und nicht zu Lande nach Cadix komme, wo er sie in einem sichern Verwahrsam unter Schloß und Riegel halten würde, bis er es an der Zeit fände, dem Mädchen einen Bräutigam zu geben. Lagrimas schied also von der Freundin, ohne Genaro auch nur gesehen zu haben, aber mit dem festen Willen, ihm treu zu bleiben, bis Gott ihre Geschicke so wenden würde, daß sie ihm in Ehren ihre Hand reichen dürfte. In ihrer Unschuld denkt sie auch nicht einmal daran, daß er einer andern Meinung sein könne, geschweige denn, daß sie seine ganze geheime Politik ahnte.

Und doch sollte Genaro diese Politik gerade jetzt durch ein Meisterstück seiner Art krönen.

Kaum war Lagrimas abgereist, so bat er Reina, sobald sie der Freundin schreibe, es ihn doch wissen zu lassen, damit auch er einige Zeilen beilege. Diese Zeilen übergab er ihr dann unversiegelt. Kaum war Reina allein, als die heftigste Neugierde sie erfaßte, zu wissen, was dieser höhnende, widersprechende, widerhaarige Genaro doch nur an die stille, „langweilige" Lagrimas schreiben könne. Einen Augenblick dachte sie daran, den Brief zu lesen; aber der angeborene Adel des spanischen Charakters bewirkte in Ermangelung fester Grundsätze, daß sie die unedle Versuchung mit Würde von sich wies. Die Versuchung kehrte jedoch zurück, denn Reina war allein und die Nacht ihre einzige Zeugin. War es dem offenen Brief nicht gleichgiltig, ob er

gelesen wurde? Würde das Papier die Spuren ihres Blickes bewahren? Und der böse Feind flüsterte: Die That wird verborgen bleiben wie der Gedanke! Reina widerstand noch. Aber der Versucher flüsterte: Wäre Lagrimas hier, so würde sie, die nichts vor Reina geheim hielt, Reina auch diesen Brief gezeigt haben. Und konnte Reina der Freundin nicht schreiben, daß sie den Brief gelesen habe, und so alle Heimlichkeit vermeiden? Auf diese Fragen wußte das Mädchen nicht zu antworten; sie nähert sich dem Tisch, öffnet den Brief mit fester Hand und liest: „Da ich weiß, daß Sie diesen Brief lesen werden, so wende ich mich an Sie, Reina!" — Erschrocken und verwirrt hielt Reina bei diesen Worten inne. „Unverschämter!" rief sie voll Entrüstung, „welche Verwegenheit! Aber was kann er mir schreiben?"

Und Reina las nun den ganzen Brief, „ein Wunderwerk von Verwegenheit, ein Meisterstück der Insolenz", wie sie ihn nannte, der aber nichtsdestoweniger die Folge hatte, daß Reina nun wußte, Genaro habe es auf sie und keineswegs auf Lagrimas abgesehen. Aber wie sich nun verhalten gegen diesen „verwegenen" Genaro, ohne ihm zu verrathen, daß sie den Brief gelesen? u. s. w.

Unterdessen lag im düsteren fernen Cadix Lagrimas krank darnieder. Keine liebende Seele war um sie, selbst die alte Negerin hatte der geizige Nabob fortgejagt, weil sie alt und arbeitsunfähig geworden, seiner Tochter aber sagte er, sie sei nach Amerika zurückgekehrt. Eines Tages hörte Lagrimas zufällig die Stimme der Alten im Hofe und kurz darauf das rohe Schelten ihres Vaters, der die arme Bettlerin unbarmherzig forttrieb. Seitdem schickte ihr Lagrimas ihr eigenes Frühstück und ließ ihr heimlich ihre goldenen Ohrringe bringen, denn Geld hat sie nie von ihrem Vater erhalten. Das Leben gestaltete sich für sie immer trauriger, ihr einziger Trost war noch, an Reina zu schreiben. Aber welche Briefe!

„Nachts aber, Reina, wenn ich nicht schlafen kann, wenn die Schwäche mir auch den wenigen Schlaf genommen hat, dessen ich früher genoß, da preßt die Angst mir die Brust zusammen, als ob es mir an Luft fehlte. Du, Reina, weißt nicht, was Angst ist. O, möchtest du es nie erfahren! Die Angst ist ein Todeskampf der Seele, die in der Welt keinen Platz mehr hat und sich nur nach dem Himmel sehnt; Alles verursacht Angst, besonders aber die Nacht und das Meer, und hier höre ich die ganze Nacht sein furchtbares Brausen. Dieß ist so schrecklich, daß ich zuweilen denke, das Meer empört sich gegen die Macht Gottes, der ihm Grenzen gesetzt hat, denn nur Flüche können so entsetzlich klingen. Zu andern Malen, wenn es nicht so wild ist, tönt es so traurig, daß es mir vorkommt, als müsse es leiden und klagen über irgend einen gewaltigen Schmerz tief in seinem Busen, und deßhalb sei es immer so unruhig und sein Wasser so bitter."

Auch nach „ihm" erkundigte sich Lagrimas leise. Aber Reina hat jetzt andere Gedanken, als die kranke Freundin zu trösten, ihre Antwort ist kalt, scherzend, fast herzlos; wie es mit „ihm" und mit „ihr" steht, deutet sie auch mit keiner Silbe an. Lagrimas fühlt diesen neuen Verlust sehr tief, jedoch sie bringt auch dieses Opfer ohne Murren. — Unterdessen aber nahm ihre Gesundheit immer mehr ab, und selbst Don Roque's Gewissen fühlte einige Bedenken, gegen den Rath der Ärzte seine Tochter noch länger in Cadix zu lassen. Aber wohin mit ihr, ohne sich der Gefahr auszusetzen, einen unliebsamen Schwiegersohn anzulocken? Don Roque wußte Rath. In Villamar wohnte ja ein ferner Vetter von ihm, und dieser Vetter hatte einen Sohn, der „studirt" hatte und, voll von modernen Ideen, ein verunglückter Weltverbesserer geworden war. Diesem charakterlosen, blasirten, ungläubigen Dorfrevolutionär hatte Don Roque zwei Dinge zugedacht: die Oberleitung der Zündhölzchenfabrik, die er in dem Kloster von Villamar anzulegen beabsichtigte, und die Hand seiner Tochter. Mit einem solchen Schwiegersohn, der ganz von ihm abhängig wäre, glaubte er sich schon abfinden zu können, auch ohne das ganze mütterliche Vermögen Lagrimas' herauszugeben. Also — das war der Schluß, Lagrimas sollte nach Villamar, zu dem Onkel, dort würde sie sich erholen und nothwendig die Liebe ihres Zukünftigen gewinnen. Von der zweiten Absicht sagte Don Roque seiner Tochter natürlich nichts, er theilte ihr nur mit, wie er um ihre Gesundheit väterlich besorgt sei und sie zu seinen Verwandten auf das Land bringen wolle. Die Tochter willigte wie immer freundlich und ergeben in den Willen des Vaters und wurde bald nach Villamar in das Haus des Onkels gebracht. Sie ist dankbar für den kleinsten Dienst, den ihr die bäuerische Tante, für jedes freundliche Wort, das ihr der Onkel spendet. Sie freut sich herzlich über das Glück Flora's, welche ihr ankündigt, sie sei Braut; selbst für Reina hat sie nur Worte der Liebe und Dankbarkeit in ihren oft nicht einmal einer Antwort gewürdigten Briefen. Sie ist an das Leiden gewöhnt. Nur einmal fühlt sie doppelt ihre leidenvolle Stellung. Sie gewahrt, daß sie an einer ansteckenden[1] Krankheit leidet.

„Gestern, Freitag," schreibt sie an Reina, „brachte mir ein Kind einen Rosmarinzweig und sagte: ‚Hier, Lagrimas, nimm diesen Stengel von Rosmarin, der jeden Freitag blüht[2], ich bringe ihn dir, weil ich weiß, daß du

[1] Die Auszehrung ist nach dem spanischen Volksglauben ansteckend.
[2] Volkssage.

ihn gerne magst, aber meine Mutter darf es nicht sehen, sie hat uns verboten, zu dir zu kommen und uns dir zu nähern.' Mit diesen Worten lief sie davon. Sollte etwa meine Krankheit ansteckend sein, Reina? . . . Ja, ja, es ist gewiß so. Lange weinte ich; ich konnte es, ohne daß Jemand mich fragte, warum. Mein armer Onkel und meine arme Tante haben ihre Geschäfte und können nicht bei mir sein. O Reina, wie traurig ist das Leben und wie schrecklich der Tod! Ich habe solche Schmerzen in der Brust — im Kopfe — aber ich wiederhole immer, wie meine Mutter:

Ich klamm're mich an Deines Kreuzes Nägel,
Der Du für mich gestorben bist,
Und lehne mich an's Kreuz, daß Du mich schützest,
Geliebter Heiland, Jesus Christ!"

Indessen vor dem Tode sollte die Kranke noch ein härterer Schlag treffen. Nach langem Stillschweigen erhielt Lagrimas endlich wieder einmal einen Brief von Reina, der ihr als eine selbstverständliche Neuigkeit die Verlobung Reina's und Genaro's ankündigte. Dieser unerwarteten Nachricht konnte selbst das leidensstarke Herz der Dulderin nicht widerstehen — es brach unter dem Stoß dieser schmerzvollsten aller Enttäuschungen. Als Lagrimas aus der ersten Ohnmacht erwachte, in die sie in Folge jenes Briefes gefallen war, hielt es der Arzt für nöthig, ihr die heiligen Sacramente spenden zu lassen. „Muß ich denn etwa sterben? — Herr Pfarrer, muß ich sterben? Jesus! Und ist das Sterben sehr schwer, Herr Pfarrer? Kann man es mir nicht erleichtern?" Das war der letzte Kampf, den die junge Lebenskraft gegen den nahen Tod versuchte. Nach dem Empfang der Tröstungen der Religion war die Kranke wieder gefaßt und ruhig; sie hatte vor Gott das schwerste Opfer ihres Lebens gebracht und den Freunden ihre Schuld verziehen. Mit sterbender Hand schrieb sie einen Glückwunsch an Reina und legte demselben als Brautgeschenk ihre eigene kostbare Perlenschnur bei. Dann nahm sie Abschied von dieser Erde — sie begann zu phantasiren und sang leise einen Vers ihres Lieblingsmärchens Lilià:

„Verziehen hab' ich ihnen schon
Und süß ist das Verzeih'n."

Dann betete sie leise:

„Ich klamm're mich an Deines Kreuzes Nägel,
Der Du für mich gestorben bist u. s. w."

und mit diesen Worten legte der Märtyrerengel die müde Seele in Gottes Hand. —

Das ist eine blasse Copie des herrlichen Bildes, das Caballero aus dem so einfachen und unbedeutenden Stoff zu schaffen wußte. Was wir gegeben haben, sind höchstens die lyrischen Motive des Hauptcharakters, auf den es ja zumeist ankommt. An sich betrachtet muß dieser Charakter schwach erscheinen. Aber:

„Seerosen pflückt man nicht zu Kränzen,
Man freut sich ihrer stillen Pracht,
Wenn sie wie duft'ge Sterne glänzen
Ob tief geheimer Wasser Nacht."

Lagrimas ist wie eine Seerose. Wie diese ihren weißen Blüthenkelch über dem Wasserspiegel emportaucht und vom leisesten Windhauch, vom sanftesten Athemzug der Wellen duftschwer und wie sehnend hin und her schwankt, so steht die Gestalt Lagrimas' in und über ihrer Umgebung, von der sie nicht getrennt werden darf. Es liegt das schon in der Natur der Aufgabe, die sich Caballero gestellt hatte. Das Wesen des Weltschmerzes ist etwas durchaus Unepisches; mit Träumen und Gefühlen kommt keine Handlung zu Stande, noch weniger mit endlosen Klageworten. Daher gebot der dichterische Takt, um die lyrisch-passive Heldin ächt episch-active Personen zu gruppiren, deren Streben und Handeln auf die eine oder andere Weise in die Schicksale Lagrimas' eingreifen, ihre Leiden verursachen, ihre Trauer begründen oder doch jedenfalls Gelegenheiten bieten, den Charakter der Dulderin erkennen zu lassen. Lagrimas allein zum einzigen Gegenstand einer zweibändigen Erzählung zu machen, wäre unthunlich, weil langweilig gewesen, wohingegen jetzt das bunteste Leben, die vielfachsten Interessen ein glückliches Gegengewicht gegen die einförmige Trauer der Heldin bieten.

Caballero deutet dieses übrigens schon im Anfange der Erzählung an, wenn sie sich dafür entschuldigen zu müssen glaubt, daß sie „in einem Roman, der einen bestimmten, entweder sentimentalen oder heitern Charakter haben sollte, plötzlich den Leser zu den entgegengesetzten Enden von beiden führt". Sie sagt: „Wir schreiben keine Romane, sondern Gemälde des menschlichen Lebens, wie es ist, wie ihr es vor euren Augen sehet. Jetzt aber hat die Welt, wie der Januskopf, zwei Gesichter, das eine ist das des Demokrit, das andere das des Heraklit, die abwechselnd lachend und weinend vor euch vorübergehen."

In der That sind Demokrit und Heraklit reichlich in der Handlung des Romanes vertreten. Um hier von der herrlichen Sittenschilderung zu schweigen, die Caballero von den beiden Emporkömmlingen Don Roque und Don Jeremias, einem durchaus modernen Menschen-

schlag, entwirft, um ebenfalls die oft gerühmten, bisweilen gar zu tollen Studentenbilder zu übergehen, die in der ausgelassenen Heiterkeit das Gegenstück zu Lagrimas' Trauer liefern, wie Don Roque's Hartherzigkeit zu ihrer Weichheit, um endlich der fein durchgeführten, höchst interessanten Charakterstudie Reina's nicht zu gedenken, machen wir hier nur kurz auf eine Person des Romans aufmerksam, die gewöhnlich ganz übersehen, wenn nicht gar als Beiwerk getadelt, doch zum innersten Leben der Erzählung nothwendig war und das glänzendste Zeugniß von der vollendeten Ökonomie des Romanes liefert. Wir meinen die Figur des Tiburcio Civico. Mit der äußern Handlung, in die er keineswegs entscheidend eingreift, ist der Sohn des Alkalden von Villamar nur höchst lose verbunden, indem er bloß am Schlusse zum Bräutigam Lagrimas' ausersehen wird. Und doch wird der Schilderung dieses Charakters und seiner Entwicklung gleich von vornherein eine große Sorgfalt und sichtliche Vorliebe von Seiten Caballero's zu Theil. Warum dieß? Weil Tiburcio Civico's Charakter nothwendig war, Lagrimas lichtvoll und klar hervortreten zu lassen, indem gerade er die falsche Schwermuth in ihrer Lächerlichkeit und in ihrer verwerflichen Quelle zum Ausdruck bringen sollte. Tiburcio's Entwicklung ist die Geschichte aller derer, welche an dem Uebel des sogen. Weltschmerzes kranken; die Schilderung seiner Erziehung, seines Charakters und Treibens war mithin nothwendig zur Ergänzung des ganzen Gedankenganges der Dichterin. Wie die junge Generation leidet, das bringt Tiburcio zur Anschauung, wie der Christ leiden soll, lehrt Lagrimas.

Der frühere Regimentsthierarzt und Hufschmied, jetzt Dorfveterinar und Alkalde von Villamar, Don Perfecto Civico, ein guter, aber von der Revolution angekränkelter Mann, hatte einen Sohn, Tiburcio, der weder schön noch witzig, der Inhalt aller goldenen Träume, das Ziel alles edlen Ehrgeizes seines Vaters war. Tiburcio sollte nicht in Villamar verderben, indem er den Bauern die Maulthiere curire oder die Pferde beschlage, er sollte und mußte wenigstens spanischer Minister werden. Die vernünftige Frau Alkaldin mochte dagegen machen, was sie wollte, in diesem Punkte konnte sie ihren sonst so gefügigen Eheherrn nicht meistern, sie mußte ihre sauerverdienten oder vom Vater ererbten Cuartos hergeben, um die Studienkosten des Sohnes zu bestreiten. Dieser selbst war Anfangs viel zu stumpfsinnig, um die hohen Pläne seines Vaters zu erfassen, und beinahe mit Gewalt mußte Don Perfecto ihn nach Sevilla an die Schule bringen. Aber als der künftige Minister erst die

Stadt gekostet hatte, da ward es ihm allmählich behaglich; und gleich in den ersten Ferien, die er zu Hause verbrachte, bemerkte man, daß er die Nase sehr hoch trug, sehr faul war, sehr abgerissen einherging, eine starke und sehr unreine Fistelstimme bekommen hatte und einen Appetit mitbrachte, vor dem sich seine Mutter entsetzte. In den späteren Ferien wurden seine Besuche immer seltener, um so häufiger aber seine Geldforderungen. Kam er aber dennoch auf einige Tage nach Villamar, so brachte er eine solche Renommistenmiene mit, trug eine solche Überlegenheit, einen solchen Dünkel zur Schau, daß er Allen unausstehlich ward, nur seinem Vater nicht, der darin den überlegenen Mann durchschimmern sah. Endlich waren die Studien zu Ende, der theure Doctorhut war erworben und Tiburcio konnte Advocat werden. Aber bis sich eine Gelegenheit dazu bieten würde, blieb ihm, wie er meinte, nichts übrig, als in dem „Bauernneste" Villamar „dahinzuvegetiren" zum großen und gerechten Ärger seiner Mutter, welche der Ansicht war, es sei doch nun endlich an der Zeit, zu arbeiten. Tiburcio war nicht bloß ein „Lump" geworden, sondern ein „gebildeter Lump" neuesten Schnittes.

„In der That war Tiburcio in Villamar ein unglücklicher Mensch. Aus der Sphäre gerissen, in der er so glücklich hätte sein können, sah er sich über seinem Kreise und seiner Lage und doch ohne Mittel, Verdienste, Verbindungen und den geeigneten Charakter, sich eine andere zu verschaffen. Unglücklicherweise ließ die Eigenliebe, jenes Ungeheuer, das der stete Umgang mit Tieferstehenden erzeugt, und der somit immer steigende Geist der Überlegenheit, der alsdann keinen Stillstand und kein Maß mehr kennt, ihn glauben, daß das Alles sein Verdienst und er folglich ‚ein Opfer der Fatalität' sei, die, während andere ‚weniger Würdige' als er Carrière machten, ihn, einen neuen Prometheus, gefesselt in Villamar, seinem Kaukasus, zurückhielt, wo seine Mutter die Rolle des Geiers spielte und ihm auf Schritt und Tritt mit ihren albernen Reden, wenn auch nicht die Eingeweide, so doch seine Illusionen und Hoffnungen wegfraß.

„Was für Ungeheuerlichkeiten die Eigenliebe gewissen Leuten einredet, ist nicht zu glauben, auch wenn man es greifbar vor Augen sieht; wahr aber ist die Sache. So bildete sich denn auch Tiburcio etwas auf seine Musikkenntniß ein, und doch besaß er kein Gehör . . . Er wollte ein Politiker sein und verstand von der alten Geschichte ebensoviel wie von der neueren, das heißt wenig mehr als nichts. Der Student von Villamar wollte Linguist sein, ohne andere Studien zu machen, als daß er das z, ll und ſ lächerlich geziert aussprach. Vor Allem wollte er Dichter sein, während es ihm doch gänzlich an denjenigen Gaben fehlte, welche den Dichter machen . . . Mit ein paar gereimten Zeilen ohne Inhalt und Seele, mit einigen gestoh-

lenen, hochtrabenden Gemeinplätzen glaubte er ein Dichter zu sein! Dichter mit einem kalten Herzen und einer trockenen Phantasie!!"

Aber schließlich wurde die Unthätigkeit oder vielmehr Ruhmlosigkeit des Sohnes selbst dem Vater zu arg, Tiburcio sollte nach Madrid, um ein Amt zu erwerben. Nachdem er sich dort ein Jahr in den Gasthäusern und auf den Promenaden herumgetrieben und den Ertrag des letzten väterlichen Ölbaumes verzehrt hatte, kam er zur Überzeugung, daß Alles in dieser Welt zu verbessern sei, besonders aber die Regierungen, die immer die Unwürdigen den Würdigen vorziehen. Grollend also und durchaus radical kehrte Tiburcio wieder nach Sevilla zurück und trat bald mit dem Studenten-Trio Marcial, Fabian und Genaro in Verbindung; die übrigen spotteten seiner, nur Marcial, der Deputirter werden wollte, ließ sich mit dem Demagogen ein und bekämpfte mit seinem gewohnten Pleonasmus die socialistischen Tendenzen des Freundes. Er führte ihn sogar in den Salon seiner Tante Alocaz ein, wo der Villamarer Demagoge jedoch eine so schlechte Rolle spielte, daß Marcial einen strengen Verweis von der Marquise und das gemessene Verbot erhielt, den „Bruder Liederlich" nie mehr in ihr Haus zu bringen. Das konnte natürlich nur die Ideen Tiburcio's über den Stolz der Aristokratie, über die Nothwendigkeit einer socialen Revolution befestigen. Unterdessen aber kam er immer noch zu keinem Amt und zehrte auf Kosten seiner Mutter. Schließlich, als es dieser zu bunt wurde, für den Pflastertreter ihr letztes Stück Brod hinzuschenken, setzte sie sich eines Tages auf ihren Esel, ritt schnurstracks nach Sevilla und führte den edlen Tiburcio gefangen durch die Straßen der Stadt nach Villamar. Dort ging er nun wieder unthätig einher, mit gewaltig langen Schritten, finsterer Stirn à la Manfred, und sarkastischen Lippen à la Mephistopheles, er, der verkannte, verschmähte Tiburcio. So traf ihn Don Roque, als er das Kloster in Villamar zur Zündhölzchenfabrik machen und seine Tochter verheirathen wollte. Lagrimas, welche diesen lieben Vetter Tiburcio schon im Salon der Marquise von Alocaz gekannt, schrieb über sein jetziges Betragen an Reina: „Willst du wohl glauben, daß Tiburcio mich deßwegen (d. h. wegen der Frömmigkeit) verspottet und behauptet, man gehe nur aus Neugier oder Fanatismus in die Kirche? Als er meinen Schrecken darüber sah, sagte er, er wolle es mir gedruckt zeigen. Zuweilen glaube ich, der junge Mensch, der immer müßig ist und nichts thut als wüthen, wird noch einmal toll." So stehen sich schließlich die beiden Charaktere Tiburcio und Lagrimas gegenüber, und nur der Todes-

engel kann die Letztere davor bewahren, mit dem Unglücklichen einen unseligen Bund schließen zu müssen. Aber wenn auch dieser Bund nicht zu Stande kommt, so lag es doch in der kunstsinnigen Absicht Caballero's, der durch Leid geläuterten Heldin noch im letzten feierlichsten Augenblick die traurige Gestalt des immer tiefer verkommenden Tiburcio entgegenzustellen, denn in diesem Contraste culminirt die Tendenz des Romanes.

Caballero wollte, wie angedeutet wurde, in Lagrimas die *christliche* Antwort auf die neuheidnische Weltschmerzpoesie geben. So ähnlich daher auf den ersten Blick der weiche thränenselige Charakter der Heldin jenen Typen moderner Zerrissenheit und modegewordenen Weltschmerzes ist, so grundverschieden sind doch beide bei genauerer Betrachtung. Lagrimas und Tiburcio leiden beide, beiden entschwinden die schönsten Hoffnungen, beide weinen ungetröstet und unbeachtet — damit aber hört auch die Ähnlichkeit auf. Die Weltschmerzdichter nehmen mit Vorliebe junge Männer à la Tiburcio zu Helden, Caballero nimmt ungleich richtiger eine Frau, denn *kämpfen* muß der Mann gegen das Leid, Passivität steht höchstens der Frau zu, ein René ekelt uns bald an, weil er weibisch ist, eine Lagrimas finden wir wenigstens natürlich; dazu aber kommt, daß Lagrimas *unverschuldet* leidet, daß sie selbst beim besten Willen nichts thun kann, sich herauszuarbeiten aus den Leiden, die ihr vom Himmel, von dem Vater und der Freundin auferlegt werden. Tiburcio leidet aus Stolz, Trägheit und Dummheit. Deßhalb aber erweckt Lagrimas unser Mitleid, während die Zerrissenen und Weltschmerzler in ihrem oft *eingebildeten*, meist *selbstverschuldeten* Leid, in das nur ihr Eigensinn sie stürzt und in dem nur ihre schmähliche Unthätigkeit sie hinsiechen läßt, höchstens die Verachtung jedes gesunden Herzens erregen können. Ein dritter Unterschied zwischen Lagrimas und den „Wüthenden" besteht in der Art und Weise, *wie* sie den Schmerz trägt. Sie wird nicht neidisch gegen ihre glücklicheren Freundinnen, nicht bitter gegen ihre Feinde, nicht Umsturz sinnend gegen die Gesellschaft, geschweige denn titanisch gottlos gegen den Himmel. Woher dieser Hauptunterschied? Lagrimas ist *christlich*; *ein* Grundzug ihres Charakters löst das ganze Räthsel, das der Weltschmerz nicht müde wird, sich zu stellen. Lagrimas ist *fromm* und *demüthig*, sie glaubt an Gott, den Vater, und an Christus, den Gekreuzigten, aus Liebe; sie betet um Stärke und Kraft, sie hält sich aufrichtig jeder Freude unwerth, und aus diesem Glauben, diesem Gebete, dieser Demuth er-

blüht ihr die christliche Geduld und Opferfreude. Ohne Stolz und Unglaube ist kein Weltschmerzheld möglich, und eben darum mußte Caballero ihrer Heldin den Glauben und die Demuth geben, welche die unschuldig Leidende zur Märtyrin verklären. Wenn „Lagrimas" nach der angeführten Kritik ein Meisterwerk ist, so dürfen wir kühn sagen, sie ist es nur, weil sie christlich ist.

„Du stolzes Herz! Du hast es ja gewollt,
Du wolltest glücklich sein, unendlich glücklich,
Oder unendlich elend, stolzes Herz!
Und jetzo bist du elend —."

So tröstet sich mit Heine der moderne „Atlasmensch".

„Ich klamm're mich an Deines Kreuzes Nägel,
Der Du für mich gestorben bist,
Und lehne mich an's Kreuz, daß Du mich schützest,
Geliebter Heiland, Jesus Christ —."

So betet die Mutter Lagrimas' im wüthenden Sturm und stirbt getröstet, so singt Lagrimas selbst in der Fiebergluth des letzten Kampfes.

(Schluß folgt.)

W. Kreiten S. J.

# Recensionen.

**Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte.** Von Dr. J. Hergenröther. gr. 8°. I. Bd. VIII u. 1007 S. (Preis: *M.* 12.) II. Bd. 1. Abtheil. IV u. 480 S. (Preis: *M.* 6.) Freiburg, Herder, 1876—1877.

Ein später Bericht über ein gutes verdienstvolles Werk ist keineswegs überflüssig; er dient im Gegentheil dazu, das bereits darüber gefällte günstige Urtheil zu bekräftigen, sowie das Interesse dafür frisch und lebendig zu erhalten. Das vorliegende Buch des berühmten Kirchenhistorikers gehört nun unbedingt zu den besten und nützlichsten Erzeugnissen der jüngsten Zeit, und zwar um so mehr, als wohl die meisten Leser einen Satz seiner Vorrede ihm nicht so leicht zugeben werden. Professor Hergenröther sagt höchst bescheiden: „Das Buch ist für Anfänger bestimmt, nicht für Gelehrte." Wir glauben, auch die Gelehrten werden in gar vielen Fällen das Buch mit Frucht und Nutzen zu Rathe ziehen; denn jene Gelehrten sind in der That sehr selten, die auf dem Gesammtgebiete der Kirchengeschichte so bewandert sind, daß sie aus dem Werke Prof. Hergenröthers nichts Neues, und wäre es auch bloß eine neue zusammenhängendere Auffassung der Dinge, lernen könnten. Für einfache Anfänger scheint uns dagegen das Handbuch nicht geschrieben; für diese ist es zu groß, zu reichhaltig, und sein Gebrauch setzt eine gewisse Vielseitigkeit des Geistes voraus, die gewöhnlich nur bei begabteren Anfängern sich findet. Zwischen den eigentlichen Gelehrten und den Anfängern existirt aber noch eine zahlreiche Mittelklasse von Priestern und von Gebildeten aller Berufsarten, welche über geschichtliche Fragen, Zustände, Streitigkeiten, einzelne Personen, bestimmte Epochen oder auch über die ganze Geschichte oft eine vollere und genauere Kenntniß wünschen, als ihnen in den Schulen zu erwerben Gelegenheit wurde, welche namentlich den Zusammenhang gewisser Ereignisse mit verwandten Erscheinungen näher erfahren möchten. Für solche Leser sind die gewöhnlichen, in den Schulen üblichen Handbücher und Leitfäden der Kirchengeschichte zu kurz, zu abgerissen, zu skeletmäßig; dagegen ist für sie das vorliegende „Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte" nach Anlage, Ausdehnung und Behandlungsart gerade das rechte Buch; kaum ein anderes ist in gleichem Grade geeignet, um das Selbststudium derjenigen zu fördern, welche die Kirchengeschichte nicht speciell als Fachwissenschaft betreiben, und

in dieser Beziehung dürften wir wohl mit einem trivialen Reclame-Ausdruck sagen, daß es in der bisherigen Literatur eine Lücke ausfülle. In der That bietet uns das Handbuch eine solche Reichhaltigkeit und Fülle des Stoffes und eine so lichtvolle Darstellung, daß es dem Leser nicht schwer wird, einen genügenden Einblick in den Verlauf der Ereignisse und ein richtiges Urtheil über die Bedeutung und Tragweite derselben zu gewinnen; außerdem ist durch die treffliche Eintheilung und Gliederung eine lichte, klare und übersichtliche Ordnung in die Masse des geschichtlichen Stoffes gebracht.

Wir könnten fast nach Belieben einzelne Kapitel herausgreifen, um zu beweisen, wie sehr der Verfasser den Anforderungen eines gesunden Pragmatismus entspricht und überall sich bemüht, die Sachlage zum Verständniß des Lesers zu bringen. Wir begnügen uns, beispielshalber auf die Entwicklung des verworrenen und phantastischen Gnosticismus hinzuweisen, auf das große Schisma und seinen Abschluß im Concil von Constanz, auf die Gestaltung des Lutherthums und seinen Zerfall in verschiedene Secten. Überhaupt ist die Geschichte der Häresien mit vieler Sorge behandelt. Besonders aber sind es die Kämpfe und Streitigkeiten, welche die Kirche für ihren Rechtsbestand durchzuführen hatte, denen der Verfasser eine specielle Aufmerksamkeit widmet. Das Verhältniß zwischen Kirche und Staat in den verschiedenen Zeitaltern ist mit eben so großer Kenntniß als Vorliebe entwickelt und bildet einen der Hauptvorzüge des Werkes; daß das Papstthum dabei in seiner Centralstellung gehörig hervorgehoben wurde, versteht sich von selbst.

Hinsichtlich des alten und wahrscheinlich nie endenden Streites über die Eintheilung und Abgrenzung der Kirchengeschichte in Perioden möchten wir nicht viele Worte verlieren. Nur für den Beginn der neueren Zeit mit dem Jahre 1517 scheinen uns weitaus die triftigsten Gründe zu sprechen. Professor Hergenröther hat nun zwar auch dieses Jahr zum Ausgangspunkt der neuern Geschichte genommen; in der Einleitung jedoch meint er, es ließe sich darüber streiten, ob nicht der Beginn des Protestantismus in seinem Wesen schon auf Wiclif und Hus, zum Theil auch auf die neuen literarischen Anregungen und Bestrebungen des 15. Jahrhunderts, auf die Renaissance, zurückzuführen, und ob nicht die Entdeckung Amerika's, weil es sich nicht um deutsche, sondern um allgemeine Kirchengeschichte handle, hier bedeutender sei, als das Anschlagen der Thesen Luthers am 31. Oct. 1517. Dagegen möchten wir aber Folgendes bemerken. Wenn es sich um rein profane Geschichte handelt, so ließe sich freilich eine andere Abgrenzung füglich aufstellen; nicht so in der Kirchengeschichte. Es will uns nämlich scheinen, der Eintheilungsgrund einer neuen Epoche sei nicht da zu suchen, wo die vorbereitenden Ursachen derselben beginnen, sondern wo die Wirkungen klar in die Außenwelt treten. Aus diesem Grunde bildet das Jahr 1789 einen, wie Dr. Hergenröther selbst bekennt, allgemein angenommenen Markstein, weil damals die französische Revolution ausbrach, obgleich ihre Ursachen viel weiter zurück liegen. Für die Geschichte der Kirche aber bildet sicher der Anfang des Protestantismus das augenfälligste Merkmal einer veränderten Zeitlage, und zwar nicht bloß für das deutsche Volk, sondern für weitaus die meisten christlichen Nationen.

Die drei großen Hauptepochen der alten, mittlern und neuern Zeit theilt der Verfasser in je zwei, vier und drei Unterperioden ab, von denen fünf (bis 1303) dem ersten Bande angehören, während die andern vier den zweiten, erst zur Hälfte vollendeten Band füllen sollen. Jede dieser Perioden wird in drei Kapitel eingegliedert, deren erstes der äußern Geschichte der Kirche, ihrer Ausbreitung oder dem Kampfe mit der Staatsgewalt, das zweite den Kämpfen gegen die Irrlehren, das dritte endlich dem innern Leben der Kirche, der Wissenschaft, dem Cult, dem religiösen Leben gewidmet ist; doch deckt sich dieser angegebene Inhalt nicht in allen Perioden gleichmäßig, und selbstverständlich wird der Reichthum der jeweiligen Abtheilung von Epoche zu Epoche voller, großartiger und gegliederter. Um einen Begriff von der Fülle des Inhaltes, von der Eintheilung und zugleich von der Behandlungsart des vorliegenden Werkes zu geben, wollen wir die Haupttitel der siebenten noch nicht vollendeten Periode anführen, die sich vom Anfang des Protestantismus bis zum westphälischen Frieden (1517—1648) erstreckt. Das erste Kapitel behandelt den Protestantismus: seine Entstehung und Ausbildung in Deutschland bis 1530, den Zwinglianismus in der Schweiz und den Sacramentsstreit, den Verlauf der kirchlichen Umwälzung in Deutschland bis zu Luthers Tod und bis zum ersten Religionsfrieden von 1555, den Calvinismus. Daran schließt sich die Ausbreitung des Protestantismus in den einzelnen Ländern, seine innere Ausgestaltung in Lehre, Cult und Disciplin, der innere Streit zwischen Lutherthum und Calvinismus, der Zerfall dieser beiden Hauptrichtungen in Untersecten und endlich die kleinern von beiden unabhängigen Sectenbildungen. Das zweite Kapitel ist der Geschichte des Katholicismus gewidmet sowie der Reaction desselben gegen die Neuerungen; hier kommt in erster Linie das Wirken der Päpste und des Concils von Trient zur Sprache, dann die Gründung neuer geistlicher Orden und Congregationen, die Mission unter den ungläubigen Häretikern und Schismatikern, endlich die kirchliche Wissenschaft und Kunst, sowie das religiöse Leben, womit die bisher erschienene erste Lieferung des zweiten Bandes abbricht.

Neben dem Reichthume und der Fülle des gebotenen Materials ist es die Ebenmäßigkeit der Behandlung, welche das Werk auszeichnet. Jeder Theil, jede Frage findet die ihrem Inhalt und ihrer Wichtigkeit entsprechende Ausdehnung, so daß schon bei bloßem oberflächlichen Überblick eine gewisse architektonische Symmetrie zu Tage tritt. Aus dem so eben gegebenen summarischen Inhaltsverzeichniß einer einzelnen Periode ist leicht ersichtlich, der Herr Verfasser habe sich angelegen sein lassen, seinen Stoff so zu ordnen, daß er für das bequeme Auffinden beim Nachschlagen sich eignet. Man könnte indessen bei dieser Methode, die zum Vortheil der Klarheit den Synchronismus bei Seite schiebt, die Frage stellen, ob nicht bisweilen einzelne Punkte in Beziehung auf ihre Tragweite und ihren sachlichen Zusammenhang Schaden leiden. So finden sich z. B. die Wiedertäufer unter den kleinern protestantischen Secten eingereiht, was allerdings ganz logisch zu dem Titel paßt; aber dabei geht der ganz sicher providentielle Gesichtspunkt verloren, daß das Auftreten des

Wiedertäuferthums eine starke hemmende Wirkung auf den lawinenartigen Fortschritt des Lutherthums ausübte.

Man kann es nur rühmend anerkennen, daß der Verfasser mehr, als gewöhnlich geschieht, von der politischen Geschichte herbeiziehen zu müssen glaubte, und man dürfte vielleicht auch bei ihm eher noch über das Zuwenig als über das Zuviel klagen. So hätte bei Anlaß der außereuropäischen Missionen eine kurze Schilderung der politischen Lage Indiens, Japans und anderer Länder nur zum Vortheil für die Missionsgeschichte selbst ausfallen können.

Die Darstellung ist fast durchweg kurz und knapp gehalten, mehr darauf gerichtet, auf engem Raume Vieles zu bieten, als durch eine weitläufige Beschreibung die Lectüre leicht und angenehm zu machen. Für einzelne Partien hätten wir jedoch eine längere Auseinandersetzung gewünscht. Dahin gehört z. B. der Conflict zwischen Venedig und Paul V.; eine weitere Besprechung desselben hätte die Gelegenheit geboten, die Verbindung Venedigs mit den damaligen protestantischen Mächten klar zu stellen oder wenigstens anzudeuten, so daß jener Streit nicht als eine Episode, sondern vielmehr als ein einzelner Ring in der Kette einer großartigen und weitreichenden Verschwörung erschienen wäre. Dahin gehören auch die rechtlichen Momente für die Rechtfertigung der Bildung des Kirchenstaates nach seinen verschiedenen Theilen, namentlich in Beziehung auf die Schenkung Pipins und Karls d. Gr. Deßgleichen finden wir über die Ursachen der Verbreitung des Protestantismus 14 sehr beachtenswerthe Punkte zusammengestellt; leider sind aber mehrere derselben so kurz, daß sie fast nur als Titelüberschriften erscheinen und man wünschen möchte, ihre weitere Ausführung würde wenigstens in dem versprochenen Ergänzungsbande nachgeholt.

Wenn wir uns noch andere Wünsche und Verbesserungsvorschläge für eine jedenfalls zu erwartende zweite Auflage gestatten dürfen, möchten wir noch folgende Punkte hervorheben. Ohne die Kürze zu beeinträchtigen, hätten — so will uns scheinen — einzelne Partien mitunter klarer und verständlicher gegeben werden können; diese beziehen sich hauptsächlich auf den Inhalt und den Gedankengang gewisser Irrlehren. Schwerlich wird der Leser, dem die Sache nicht schon vorher bekannt ist, aus dem Buche eine klare und genaue Idee von dem gewinnen, was die Antinomisten (Agricola), die Osiandristen, die Schwenkfeldianer wollten. Ebenso halten wir dafür, es wäre angebracht gewesen, zuweilen in einer ausgeprägteren Weise, als es geschehen, die Differenzpunkte zwischen verwandten Irrlehren anzugeben, selbst auf die Gefahr einzelner Wiederholungen. Was hätte z. B. gehindert, die Differenzen zwischen Lutheranern und Calvinisten und Anglikanern in Beziehung auf die Glaubenslehre, Disciplin, Kirchenverfassung, in kurzer Parallele, den wesentlichsten Punkten nach neben einander zu stellen?

Ferner halten wir es für wünschenswerth, daß der Verfasser sich mitunter entschiedener für gewisse Parteien ausspreche, die durch die Lage und die Zeiten, in denen sie lebten und wirkten, politisch-religiöse waren. Es ist schwer, aus dem Handbuch klar zu erkennen, was man von der französischen Liga eigentlich zu denken habe; man erhält fast die ungünstige Meinung, als

sei sie eine von Haus aus auf revolutionärer Grundlage ruhende Partei gewesen. Das Verständniß der Liga, ihrer Geschichte und ihres Unterganges enthält aber den Schlüssel zum weiteren Verständniß des nachmaligen Gallikanismus. Die Principien beider stehen sich als Antagonisten gegenüber; wer die Liga verwirft, d. h. ihren Grundsätzen nach, der kann sich den Consequenzen des Gallikanismus logisch schwerlich entziehen. Vielleicht dürften auch die Templer, eine allerdings viel verworrenere Angelegenheit, ein kräftigeres Fürwort verdienen; das kirchliche Urtheil und die Rechtfertigung desselben stehen dem Kerne der Sache ferne und streifen bloß die Außenseite der Frage.

Endlich begegnen wir öfter einer gewissen Ausdrucksweise, die wir nicht ganz billigen. Wenn nämlich von dem Verhältnisse zwischen Kirche und Staat die Rede ist, so kehrt oft das Wort von der „mittelalterlichen Anschauung" wieder. Es heißt z. B. über Marcus Antonius de Dominis, er habe die mittelalterliche Anschauung von dem Verhältniß beider Gewalten zu einander bekämpft. Nach diesem Ausdrucke liegt es sehr nahe, das den Anschauungen des Mittelalters zu Grunde liegende Recht nur als ein zeitweiliges, subjectives, aus den Meinungen und Überzeugungen der Menschen hervorgehendes zu betrachten, das ebenso leicht mit den Änderungen der Ansichten und mit den Wandlungen des positiven Rechtes umgestoßen werden kann. Man weiß, daß die historischen Schwierigkeiten, welche mit dieser Frage in Verbindung stehen, nach der genannten Auffassung sehr leicht gelöst, eigentlich umgangen werden können. Wenn man aber tiefer in die Frage eindringt und nicht bloß einige schwierigere Thatsachen, sondern die Ausdrucksweise der vorhandenen Documente berücksichtigt, so stößt man bald auf Schwierigkeiten, welche mit der Annahme des bloßen positiven Rechtes nicht zu lösen sind, welche vielmehr zu dem Geständnisse nöthigen, daß die Anschauungen des Mittelalters eine solidere Basis haben müssen, als bloß subjective Meinungen eines Zeitalters. Wenn man nicht die Redeweise der Documente, die wir im Auge haben, namentlich die Erlasse der Päpste, einfachhin als hyperbolische, inhaltlose Phrasen bezeichnen will, muß man anerkennen, daß diese sogen. mittelalterlichen Anschauungen nicht bloß ein zeitweiliges Staatsrecht bilden, sondern eine objective Grundlage haben.

**A. Bauer S. J.**

**Lehrbuch der katholischen Moraltheologie.** Von **Dr. J. Ev. Pruner.** Zweite (Schluß-) Abtheilung. gr. 8°. S. XIII—XXIV u. 317 bis 820. Freiburg im Breisgau, Herder, 1877. Preis: *M.* 7.20.

Was wir in unserer Besprechung der ersten Abtheilung des vorstehend verzeichneten Werkes[1] zu dessen Lobe gesagt haben, gilt auch in vollem Maße von dieser Schlußlieferung. Sie gibt uns den zweiten, dritten und vierten Abschnitt des III. Theiles der Moraltheologie, d. h. die Behandlung der

[1] Vgl. diese Zeitschrift 1876, X. S. 476.

Pflichten, welche sich an die zweite Tafel des Dekalogs anlehnen. Den weitaus größten Raum beansprucht der dritte Abschnitt: das Rechts- und Gerechtigkeitsgebiet; der zweite Abschnitt nämlich (S. 317—369) bietet uns eine kurze Erörterung der Pietätspflichten mit Einschluß der speciellen Standespflichten der Kleriker und Ordensleute, und der bürgerlichen Pflichten gegenüber der Staatsgewalt; der vierte Abschnitt (S. 770—807) behandelt die Pflichten in Ansehung des Begehrens der Seele, so daß dort das neunte und zehnte Gebot des Dekalogs und die kirchlichen Vorschriften des Fastens und der Abstinenz zur Sprache kommen. Das Übrige (S. 369—769) fällt dem dritten Abschnitt zu, auf den das fünfte, sechste, siebente und achte Gebot vertheilt werden. Wir können dieses nur loben, denn selbstredend mußte gerade dieser Gegenstand in einem praktischen Lehrbuche weitläufiger behandelt werden, nicht nur weil die Verletzung der Gerechtigkeit unter so vielen verschiedenen Formen auftreten kann, sondern vor Allem auch, weil sie noch andere scharf zu bestimmende Verpflichtungen der Wiedererstattung oder -Vergütung nach sich zieht, deren Kenntniß dem Beichtvater geläufig sein muß, wenn er sich nicht in der Verwaltung seines Amtes der Gefahr folgenschwerer Mißgriffe aussetzen soll. Mit besonderer Ausführlichkeit sind daher auch die Verletzungen der Vermögensrechte besprochen. Man wird kaum Etwas von dem vermissen, was Dr. Pruner früher in seinem geschätzten Werke „Die Lehre vom Rechte" gegeben hatte, dagegen noch manche detaillirtere Angaben finden. Eine so allseitige Berücksichtigung der verschiedenen in Deutschland geltenden Landesgesetze, speciell bezüglich des Testaments- und Erbrechts, wird anderswo nur schwer angetroffen. Das hat nun freilich dazu beigetragen, daß einige andere Partien, z. B. das achte Gebot, verhältnißmäßig karger behandelt sind.

Mit großer Befriedigung haben wir uns beim Durchlesen des Werkes davon überzeugt, daß unser früheres Urtheil auch hier gelte; in den einzelnen Fragen nämlich zeigt sich durchgängig bei ernster Festigkeit doch auch eine weise Mäßigung und ein bescheidenes Zurückhalten in Aufstellung und Verwerfung von Meinungen und Ansichten. Damit wollen wir aber nicht gerade behaupten, daß wir *Alles*, was der Verfasser als praktisch annehmbar bezeichnet, für zulässig erachten, noch auch Alles für unzulässig, was der Verfasser verwirft. Zu Ersterem z. B. rechnet, was S. 721 über die „debita incerta" gesagt wird und Ähnliches, was unten noch zur Sprache kommen wird. Allein dergleichen Differenzen lassen sich begreiflicherweise schwerlich vermeiden. In mehreren Fällen jedoch, wo Dr. Pruner sich damit begnügt, vorliegende Fragen und deren Lösung als strittige hinzustellen, hätten wir gewünscht, daß er eine klarere Stellung zur Frage genommen hätte. Denn daß ihm überall, wo bei solchen controvertirten Punkten verschiedene Ansichten unkritisirt angeführt werden, dieselben alle als hinlänglich probabel galten, können wir nicht annehmen. Oder wenn von mehreren Meinungen eine einfachhin *die* probablere genannt wird, so ist man geneigt, eine Begründung dieses Prädicates zu erwarten, weil es sehr gut geschehen kann, daß Andere die entgegengesetzte für die wahrscheinlich*ere* halten möchten. Unterblieben

ist das wohl, um das ohnehin umfangreiche Lehrbuch nicht zu überbürden. Doch eine kurze Begründung hätte kaum eine erhebliche Raumvergrößerung nothwendig gemacht. Beispielshalber verweisen wir auf den S. 723 ventilirten Fall, wo ein Gläubiger von seinem überverschuldeten Schuldner die volle Schuldzahlung erhalten hat, während die andern nur eine Quote ihrer Forderung erhalten konnten.

Wenn der Verfasser im Schlußwort sich dagegen verwahrt, principiell ein Gegner des Probabilismus zu sein, so freuen wir uns über diese Versicherung; nur können wir nicht einsehen, daß wir in der früheren Recension einen Gegner uns „fingirt" oder „vorgespiegelt" hätten; vielmehr scheinen uns auch jetzt noch die Ausdrücke des geehrten Verfassers einen objectiven Grund für unsere damalige Annahme zu bieten. Wir lesen z. B. S. 52:

„Gegen das Princip des Probabilismus, wie es liegt, erheben sich auch wirklich mancherlei Bedenken. Deßwegen, weil die Erlaubtheit einer Handlung probabel ist, kann sie noch nicht für erlaubt erklärt werden. Erlaubt kann eine Handlung nur sein, wenn es gewiß ist, daß sie nicht mit dem Willen Gottes in Widerspruch steht. Ferner ist nicht Alles, was probabel ist, ipso facto schon erlaubt. Verbindet man mit dem probabilistischen Axiom diesen Sinn, so sind haarsträubende Consequenzen unvermeidlich. Wie aber dasselbe formulirt ist, wird sich erwähnte irrthümliche Anschauung nicht immer vermeiden lassen."

Wenn dieser Satz nicht als Referat, sondern als eigenes oder doch als angeeignetes Urtheil hingestellt wird, ist er dann nicht in der That eine wirkliche Polemik gegen die Theorie des Probabilismus? Wir mußten eine solche darin finden, freilich eine Polemik, welche nur auf einem Mißverständniß des probabilistischen Systems und seiner Grundsätze beruht. Daß das recensirte Lehrbuch praktisch von der Doctrin des Probabilismus kaum abweiche, haben wir auch früher deutlich hervorgehoben. Nichts lag uns ferner, als eine feindselige Kritik ausüben, oder durch leere Ausstellungen den Verfasser und sein Werk bemängeln zu wollen [1].

---

[1] Es sei uns gestattet, auf die Bemerkungen des geehrten Herrn Verfassers über unsere Kritik in aller Kürze zu antworten. Daß der Verfasser „nichts wisse vom eventuellen Suppliren seitens der Kirche", haben wir nirgends gesagt; es hieß bloß, jenes eventuelle Suppliren sei bei den berührten Fällen „unbeachtet geblieben". Es scheint aber fast ein Zugeständniß der Richtigkeit dieses Ausdruckes zu sein, wenn der Verfasser jetzt S. 811 sagt: „Im vorliegenden Lehrbuche hatte ich keinen Anlaß, davon zu reden." Die Behauptung: „alle bewährten Autoren präsumiren indessen ein derartiges Suppliren nur in Nothfällen", möchte zu gewagt sein. Freilich muß durchaus unterschieden werden zwischen einem dubium facti und einer probabilitas juris. Der hl. Alphons thut dieß l. 6. n. 571, 573. Im ersteren Falle sind verschiedene nöthigende Umstände erforderlich, damit erlaubter Weise vorangegangen werden darf; ob es jedoch in giltiger Weise geschehe, ist nichts weniger als ausgemacht, nicht einmal ein etwaiges Zurückgreifen auf den sogen. error communis überwindet die Unsicherheit. Anders aber gestaltet sich die Sache bei einer von vornherein vorliegenden probabilitas juris. Da ist es nach dem hl. Alphons ohne Be-

Wenn wir hinsichtlich dieser zweiten Abtheilung des Lehrbuches auf einige Einzelheiten aufmerksam machen, die wir einer Modification für bedürftig erachten, so thun wir dieses auch bloß im Interesse des Werkes selbst; nur bei einem wirklich empfehlenswerthen Buche lohnt es sich ja, auch auf geringere Mängel hinzuweisen.

S. 333 Anm. 1 dürfte eine genaue Collation mit Laymann, De matrim. cap. I. n. 7, ergeben, daß derselbe nicht von einer Verpflichtung, sondern nur von einem Erlaubtsein spreche: „Probabile est, petere et reddere posse.“ [1]

Eine Prüfung des Textes des hl. Alphons n. 906 (nicht 903), auf den S. 334 Anm. 3 verwiesen wird, ergibt, daß der heilige Lehrer etwas milder in dem dort angeregten Punkte ist, als der Verfasser ihn sein läßt.

Auf S. 397 Anm. 3 wäre unsers Erachtens die Unerlaubtheit der sectio caesarea für den Fall, daß die Mutter in Gefahr steht, die Operation nicht zu überleben, jedenfalls einzuschränken, insoferne die Gefahr durch die Hoffnung, das zeitliche und ewige Heil des Kindes sicherer zu stellen, überwogen wird. Auch die Anmerkung (ebendaselbst) dürfte nach Capellmann [2] praktisch selten zu urgiren sein.

S. 531 wird gesagt, wer von einem Beneficiaten von den bonis superfluis empfangen habe, ohne wirklich arm zu sein, könne kein Eigenthum darauf erwerben.

---

rücksichtigung nöthigender Umstände „sententia communissima“, daß der betreffende Act (der Lossprechung) giltig gesetzt werde; ob in erlaubter Weise, wird nicht vollständig ebenso entschieden.

In einer der Bemerkungen bedauern wir, uns eines Versehens schuldig gemacht zu haben. In der Bemerkung zu S. 59 unterstellten wir irrthümlich, daß der Verfasser die Rechts- und Liebespflichten abgrenzen wolle, da derselbe in der That eine Abgrenzung oder Definition der Liebespflichten oder auch des „Gebietes der Liebe“ nicht aufstellen wollte.

Betreffs der anderen Bemerkungen hat die Erwiederung des Verfassers uns in der Richtigkeit der gemachten Ausstellungen überzeugt. Wenn z. B. die Replik sagt, „daß die ganz von einander verschiedenen Motive der Liebe und der Furcht als der Unterscheidungsgrund vollkommener und unvollkommener Liebe ausdrücklich und wiederholt betont“ seien, so hatten wir keineswegs „übersehen“, sondern gerade dieses tadeln wollen. Nicht die Furcht gibt das unterscheidende Motiv der unvollkommenen Liebe ab, sondern Gott, insoferne er uns gut ist, während das Motiv der vollkommenen Liebe Gott ist, insoferne er in sich gut und unendlich vollkommen ist. Als einen unvollkommenen Act der Liebe glaubten wir aber mit Grund den Liebesact bezeichnen zu dürfen, welcher aus sich den Menschen nicht bis zur vollen Hingabe an die göttlichen Gebote bewegt, sondern dazu der Furcht bedarf. Doch eine nähere Besprechung würde längere Erörterungen nöthig machen, welche der Tendenz dieser Zeitschrift fern liegen.

[1] So wenigstens in der Ausgabe Moguntiae 1723 nach der Editio nona ab Auctore recognita. Ob andere Ausgaben den Text anders wiedergeben, weiß ich nicht, bezweifle es aber sehr.

[2] Pastoral-Medicin, S. 102—104. [Wir benutzen diese Gelegenheit, die bereits in zweiter Auflage erschienene Pastoral-Medicin, deren Besprechung wir allerdings den theologischen Fachzeitschriften überlassen müssen, dem hochw. Klerus recht angelegentlich zu empfehlen. R. C.]

Das streitet mit der Lehre, die der hl. Alphons l. 4. n. 492. Q. VIII. mit vielen anderen Autoren theils absolut vertheidigt, theils als praktisch probabel zuläßt.

S. 593 wird einfachhin die Verjährung als im Gewissen unzulässig hingestellt. Auch da befindet sich der Verfasser im Widerspruch mit dem hl. Alphons und vielen andern Autoren, welche unter der Voraussetzung der bona fides wenigstens den längeren Verjährungen auch im Gewissensforum Rechtskraft zuerkennen. Dr. Pruner stützt seine Ansicht durch den Grund, daß es der verschiedenen Meinungen halber zweifelhaft sei, ob die natürliche Verpflichtung in Wegfall komme; da aber ein zweifelhafter Wegfall eine früher *sicher* bestandene Verpflichtung nicht aufhebe, so sei praktisch für den Fortbestand der Pflicht zu entscheiden. Hier stehen wir freilich vor einem Cardinalpunkte. Wie begründet jenes „zweifelhaft" hier sei, wollen wir nicht untersuchen. Mit der Ansicht, daß die Erlöschung der Pflicht „wenig wahrscheinlich" sei, tritt der Verfasser in Widerspruch mit dem hl. Alphons (l. 4. n. 513) und einer großen Anzahl bewährter Theologen. Dr. Pruner will also wenigstens nicht zugeben, daß eine nach probablem Rechte erloschene Schuld oder Verpflichtung unbeachtet bleiben dürfe. Eine ähnliche Auffassung hat ihn an einigen anderen Stellen geleitet, z. B. S. 724, wo er aus der „nicht gewissen Erfüllung der gewissen Obligation" auf das Fortbestehen der letzteren schließt. Der hl. Alphons widerlegt gerade die Schwierigkeit des Verfassers an jener Stelle, wo er über den vorgelegten Fall entscheidet (n. 700, letztes Alinea). Jenes Axiom, daß eine gewisse Verpflichtung nur durch ein ganz zweifelloses Erfüllen oder Erlöschen aufhöre, bedarf also immerhin einer Beschränkung.

Daß das sogen. damnum emergens bei einem Darlehen an Arme (S. 607) nicht als Forderungstitel für Zinsen geltend gemacht werden könne ohne Verletzung der *Gerechtigkeit*, möchte sich nicht erweisen lassen. Es ist dasselbe Gebot, welches mich zum Almosen verpflichtet, und welches mich in *diesem* Falle zur Darangabe jenes Forderungstitels verpflichten würde; das ist aber das Gebot der Nächsten**liebe**, nicht der Gerechtigkeit.

Wenn es S. 682 heißt, der Erbe übernehme durch den Erbschaftsantritt „ohne Zweifel die Quasicontractspflicht, allen Forderungen der Gläubiger (auch über die Erbschaftsmasse hinaus) gerecht zu werden, auch ohne und vor jeder richterlichen Sentenz", so vermuthen wir, daß der Verfasser selber dieß kaum zu urgiren beabsichtigt. Da nämlich weiter unten mehrere Autoren, welche anders denken, unbeanstandet citirt werden, so möchten wir hierin ein Zugeständniß der praktischen Probabilität dieser andern Ansicht erblicken.

Bei der Entwicklung der maßgebenden Grundsätze für den redlichen Käufer fremder Sachen dürfte S. 703, 2. in etwa beanstandet werden, auch mit S. 705, VI. nicht ganz harmoniren; die Ausführung an letzter Stelle ist jedenfalls die richtige.

Auf S. 713 können wir uns nicht mit der gelinden Meinung des Verfassers befreunden, als ob bei Schädigungen, an verschiedenen Rechtssubjecten so verübt, daß keines derselben für sich genommen bedeutend verletzt würde, eine Ersatzpflicht sub gravi nicht vorläge. Ob dieser Ansicht auch nur praktische Probabilität zukomme, kann stark angezweifelt werden. Die Schädigung, welche im Ganzen der menschlichen Gesellschaft und der öffentlichen Sicherheit zugefügt wurde, und welche sich zu einer schweren Sünde ausgestaltete, muß auch bei der Bestimmung der Ersatzpflicht in Anschlag gebracht werden. Weit eher würde sich in dem Falle der Anm. 2 S. 714 eine sub gravi schuldige Vergütung läugnen lassen.

Bezüglich des oben schon erwähnten Falles der vollen Zahlung eines überbürdeten Schuldners gegen den einen der vielen Gläubiger (S. 723) möchten wir nachtragen, bei dem Citate Lugo's fehle die Angabe, daß dieser unter der Voraus-

setzung der ihm probablen Meinung seiner Gegner siegreich vertheidigt, von Seiten des zahlenden Schuldners dürfe von Ungerechtigkeit nicht mehr die Rede sein, als von Seiten des empfangenden Gläubigers.

S. 753 tritt nicht deutlich hervor, ob der Verfasser bei den Geschworenen-Gerichten die Stimmabgabe des Einzelnen auf Schuldig, ebenso wie auf Nichtschuldig von dem, was derselbe privatim außerhalb des juridisch Bewiesenen weiß, beeinflußt wissen will. Wir hegen keinen Zweifel darüber, daß der Geschworene sein privates Wissen für einen Spruch auf Nichtschuldig verwerthen müsse, daß er es aber für einen Spruch auf Schuldig nicht verwerthen dürfe. Um das Schuldig sprechen zu können, muß er auf Grund des gerichtlich Vorliegenden von der Schuld überzeugt sein. Diese nothwendige Doppelbedingung fehlt in beiden Fällen, sowohl wenn er nach dem gerichtlich Vorliegenden keinen Beweis der Schuld sieht, als auch wenn er gegen das gerichtlich Vorliegende privatim von der Unschuld überzeugt ist.

Auf S. 797 ist vielleicht wiederum der Grundsatz maßgebend gewesen: Wenn ein sicheres Gesetz oder eine sichere Verpflichtung für mich bestand, so kann der Wegfall derselben nach wahrscheinlicher Meinung nicht genügen, um mich für nicht gebunden zu erachten. So wenigstens mag es scheinen, wenn man die Worte liest: „(Nach zurückgelegtem sechzigsten Lebensjahr) besteht ohne eingeholte Dispens die Verpflichtung sicher[1] fort, wenn man Gewißheit hat, die Fortsetzung des Fastens sei ungeachtet des hohen Alters unschädlich." Und doch sagt der hl. Alphons (l. 4. n. 1036), unter Rücksichtnahme auf jenen Grundsatz, diese Meinung sei zwar probabel, doch die andere sei nicht weniger probabel, ... darum sei die Freiheit in ihrem Rechte. So spricht er vom begonnenen sechzigsten Lebensjahr.

S. 800 Anm. 2 wird noch die mildere Ansicht festgehalten rücksichtlich des gleichzeitigen Genusses von Fisch- und Fleischspeisen für diejenigen, welche an Fasttagen zum Fasten nicht verpflichtet sind. Dagegen spricht aber das Decret der Inquisition vom 24. März 1841, welches am 23. Juli 1875 von Neuem eingeschärft wurde: Non licere.

Wir beschränken uns auf diese Bemerkungen; leider gestattete der uns zugemessene karge Raum nur eine kurze Begründung unserer abweichenden Ansicht; einige andere Differenzen übergehen wir daher, da sie einer längeren Erörterung bedürften, die für diese Zeitschrift weniger geeignet wären. Durch unsere Ausstellungen soll aber das Lob, welches der besprochenen Moraltheologie in hohem Grade gebührt, nicht im mindesten beeinträchtigt werden; wir glauben vielmehr, daß sich nur wenige derartige Werke finden, in welchen wir nicht weit mehr Differenzpunkte zu notiren hätten. Wir dürfen daher unsere Besprechung mit einer warmen Empfehlung des vorliegenden Lehrbuches schließen, und wir scheiden von demselben mit dem Wunsche und der Hoffnung, daß der von dem gechrten Verfasser mit großer Sorgfalt angestrebte Zweck im ausgedehntesten Maße erreicht werde, daß nämlich sein Werk nicht nur Jenen, deren Beruf das Studium der Moral erfordert, gründliche Kenntnisse vermittle, sondern auch zum Heil und Segen für die Vielen gereiche, zu deren Leitung der Klerus auf dem dornigen Gebiete der Pflichterfüllung sich zurechtfinden muß.

**Aug. Lehmkuhl** S. J.

---

[1] Vom Recensenten unterstrichen.

**Die beiden Grundfragen der Gegenwart.** Als Grundlagen jeder Religionsphilosophie für alle Gebildeten beantwortet von **Dr. Joseph Dippel.** gr. 8°. XII u. 263 S. Freiburg, Herder, 1877. Preis: *M.* 3.

Was ist der Mensch? Gibt es einen Gott? Dieses sind die beiden Fragen, deren Lösung der Verfasser in einer für alle Gebildeten verständlichen Weise versucht hat. Die Bedeutung der beiden Fragen in unserer materialistisch gesinnten, gottfeindlichen Zeit liegt klar zu Tage, und jeder wahrheitsgetreue Aufschluß über dieselben kann nur freudig begrüßt werden.

Welchen Weg schlägt nun der Verfasser ein zur Erreichung seines Zieles, das christliche Volk „soviel als möglich im treuen Festhalten an der christlichen Welt- und Lebensauffassung zu bestärken und zu befestigen"? In einer „allgemeinen Einleitung" setzt er die Wichtigkeit, ja die Pflicht des Strebens nach immer klarerer Erkenntniß unserer Glaubenswahrheiten auseinander. Ausgehend von der fundamentalen Thatsache der eigenen Existenz, legt er dann zunächst seine Frage nach dem Wesen des Menschen der deutschen Philosophie zur Beantwortung vor. Von Kant grundgelegt und vollendet von Hegel, wird diese Philosophie häufig gepriesen als „die großartigste idealistisch-philosophische Gestaltung der neueren Zeit". Trotzdem dürfen wir ihr gegenüber nicht „auf unser selbständiges Urtheil verzichten", sondern müssen vielmehr ihre Antworten auf unsere Frage nach dem Maßstabe des gesunden Menschenverstandes bemessen.

„Der Mensch ist Gott", so lautet, wenn nicht immer ausdrücklich, doch thatsächlich die Lehre des Pantheismus, der heute so zahlreiche entschiedene Vertreter findet. Wenn wir staunen über die Behauptung, daß ein beschränktes Wesen, wie der Mensch, Gott sein soll, und die Möglichkeit eines solchen Satzes gar nicht begreifen, so müssen wir bedenken, daß die Philosophie nicht bloß ein Werk des Verstandes, sondern auch des Willens, nicht nur ein Resultat des Denkens, sondern auch der Denkfaulheit ist. Der Pantheismus ist „ein unreifer Versuch", aber beachtenswerth, weil „der moderne Liberalismus ein natürliches Kind des Pantheismus ist", da er im Staate „das göttliche Wesen in der höchsten Potenz" erkennt, dessen Gesetzen wir absoluten Gehorsam schulden. Hier liegt darum auch „der wahre Grund des gegenwärtigen Kampfes". Der Pantheismus und mithin auch der ihm entstammende Liberalismus ist aber zu verwerfen, weil das Veränderliche nicht absolut nothwendig, also auch nicht göttlich sein kann, weil kein Verstand es zu fassen vermag, „wie aus der Gesammtheit des Endlichen, Zeitlichen, Zufälligen ein Unendliches, Ewiges und Nothwendiges werden könnte", weil „der Pantheismus die Sittlichkeit aufhebt", weil er die Thatsache des Wechsels zwischen Irrthum und Wahrheit nicht erklärt, und weil er endlich dem allgemeinen Bewußtsein widerspricht.

Kann uns somit der Pantheismus nicht befriedigen, so vermag es der Materialismus ebenso wenig. „Nach der materialistischen Weltanschauung (die in ihrer philosophischen Gestalt auf Herbart zurückgeführt wird) ist der

Mensch ein organisches Wesen, welches in allmählicher, stufenweise fortschreitender Entwicklung aus dem Thiere sich herausgebildet hat." Die Grundlagen auch dieser Lehre sind unannehmbar, weil der rein atomistische Materialismus nicht die Entstehung der Materie, ja nicht einmal einen Schein von Thätigkeit erklären kann. Wenn man aber zu physikalischen und chemischen Kräften seine Zuflucht nehmen will, so kann dieß nur unter der Voraussetzung geschehen, daß man einen über den Stoff hinausliegenden Grund annimmt, welcher der Materie jene Kräfte verleiht, die sie an und für sich nicht hat. Außer der bloßen Materie wollen aber gleichfalls die Organismen erklärt sein. Mit rein stofflichen Kräften ist das begreiflicherweise und eingestandenermaßen nicht möglich; auch die generatio aequivoca verfängt nicht, „da die Neuzeit alle, auch die letzten Stützen der spontanen Zeugung niedergerissen hat". Vollends Leben, Empfinden und Denken sind dem Materialisten rein unlösbare Räthsel, für deren Aufhellung man uns auf etwaige zukünftige Entdeckungen vertröstet. Darum ist „die Behauptung Helmersens, eine gesunde, befriedigende Erklärung könne nur von materialistischem Standpunkte aus gegeben werden, eitel Humbug". Im Gegentheil, der Materialismus „depotenzirt die Menschennatur, beraubt sie ihres Adels und fordert deren Befreiung von der Würde des Geistes und dadurch deren Unterordnung unter die Knechtschaft des Fleisches".

Wenngleich Pantheismus und Materialismus sich insofern scheinbar gegenüberstehen, als „der eine den Menschen vergöttert, der andere ihn verthiert", so kommen sie doch darin überein, daß durch beide Gott und die Welt „vereinerlei" werden, und darum ist mit beiden, d. h. mit der ganzen „neueren deutschen Philosophie zu brechen".

Während so die §§ 1—13 die ungläubigen Ansichten von der Natur des Menschen zurückweisen, enthalten die §§ 14—35 die „Formulirung der theistischen Weltanschauung" und deren Begründung. Nach dieser Anschauung besteht der Mensch „aus zwei in sich wesentlich verschiedenen, in seiner Persönlichkeit zur lebendigen Einheit verbundenen Substanzen: aus Körper und Geist". Daß die menschliche Seele „ein geistiges Wesen ist, welches denkt und will und unvergänglich ist", erkennen wir zunächst aus der Gestalt des Leibes, die einen „wesentlichen, organischen Unterschied zwischen Mensch und Thier" offenbart, dann aus der geistigen Fähigkeit, das Allgemeine auf eine von jeder Sinnenerkenntniß wesentlich verschiedene Art zu erfassen, während die scheinbaren Verstandesoperationen der Thierwelt sich bei näherer Betrachtung eben nur als Schein herausstellen, endlich aus der Thatsache des Selbstbewußtseins und der ethischen und socialen Naturanlage im Menschen. In der Frage über den Ursprung der menschlichen Seele wird die Frohschammer'sche Generationstheorie beleuchtet und widerlegt und der Creatianismus als allein haltbar vertheidigt.

In Betreff der persönlichen Unsterblichkeit der Seele wird der Beweis geliefert, daß dieselbe nicht nur möglich, sondern nothwendig sei zur Erklärung der geschichtlichen Thatsache des allgemeinen Unsterblichkeitsglaubens; zeugt ja auch das Wesen der Seele für deren Unsterblichkeit und müßte ja

alle sittliche Ordnung zusammenbrechen mit der Läugnung des Unsterblichkeitsglaubens, dessen Einfluß durch nichts ersetzt werden kann. Deßhalb sind auch die Läugner der Unsterblichkeit die ärgsten Feinde der Menschheit, da ohne Unsterblichkeit der Mensch mit seinem unbefriedigten und doch nicht niederzukämpfenden Drange nach Glück ein „Wesen des Widerspruchs" ist.

Mithin können wir jetzt die Beantwortung der ersten Frage dahin zusammenfassen: „Der Mensch ist als leib- und sinnbegabtes Vernunftwesen ein in die Ordnung der sichtbaren Dinge hineingestelltes Geistwesen, welches, in der irdischen Zeitlichkeit auf die Basis einer sinnlichen Existenz gestellt, mit seinen Gedanken und Strebungen in eine höhere, übersinnliche Wirklichkeit hinübergreift und seine irdisch-sinnliche Daseinswirklichkeit nach jener höheren zu gestalten thätig ist."

Da jedoch „die Unsterblichkeit der Seele bedingt ist durch die Existenz Gottes", so ist die Frage nach dieser Existenz, die bisher stillschweigend vorausgesetzt wurde, näher zu prüfen. „Alle Bemühungen, Gott außer Curs zu setzen, sind bis jetzt vergeblich gewesen, und werden es auch für alle Zukunft sein." Den Beweis dafür liefern die §§ 36—65.

„Orient und Occident stimmen im Glauben an die Gottheit überein." Daraus geht hervor, daß der Atheismus der menschlichen Natur zuwider ist, und wenn die „moderne Bildung dennoch dem Theismus widerstrebt, so zeigt sie sich schon dadurch als nothwendig revolutionär". Schon der Umstand, daß der Mensch zum Gottesbewußtsein gelangen kann, setzt einen entsprechenden Urheber dieser Fähigkeit voraus, „der nur ein wirklicher, objectiv existirender Gott sein kann". Das noch mehr oder weniger dunkle Gottesbewußtsein können wir auf dem Wege speculativer Betrachtung zu einer evidenten Erkenntniß erheben, zwar nicht durch aprioristische Argumente (argumentum ontologicum), wohl aber durch den kosmologischen, teleologischen und anthropologischen Beweis. Da die Formulirung dieser Argumente hinlänglich bekannt ist, so genügt die Bemerkung, daß dieselben klar und bündig geführt und wider die landläufigen Einwendungen gründlich vertheidigt werden. Wer den Auseinandersetzungen des Verfassers aufmerksam folgt, wird demselben gerne beistimmen, wenn er am Schlusse sagt: „Wie die Erscheinungen und Thatsachen des menschlichen Seelenlebens mit absoluter Nothwendigkeit auf ein absolutes, ewiges, unendliches Geistwesen hinweisen, so gibt uns die Existenz des ewigen Geistwesens den klarsten Aufschluß über die Wesensbeschaffenheit des menschlichen Geistes. Darum kann die wesentlichste, eigenthümlichste und höchste Eigenschaft der menschlichen Seele erst jetzt erkannt und ausgesprochen werden, nachdem wir uns vom Dasein eines persönlichen Gottes überzeugt haben. Diese höchste Eigenschaft der Seele ist ihre Ebenbildlichkeit Gottes."

Aus dieser gedrängten Übersicht geht zur Genüge hervor, daß das Buch sowohl der akademischen Jugend als der gebildeten Welt überhaupt und besonders dem Klerus zum Studium empfohlen werden kann und muß. Der Inhalt ist von der höchsten Wichtigkeit, die Beweisführung klar und verständlich, die Sprache einfach und fließend, und wenn das Werk auch absichtlich

„den Principien nicht tiefer nachforschen" will, so bietet es doch eine ebenso gründliche als klare Antwort auf die gestellten Fragen.

Ausstellungen haben wir nur wenige zu machen; die bedeutendsten dürften folgende sein. S. 100 wird gesagt, die Thierseele sei „keine für sich seiende Wesenheit, keine Substanz". Aus diesem Satze würde folgen, die Thierseele sei ein Accidenz der Materie; und fast sollte man glauben, daß der Verfasser dieses sagen wollte mit den Worten: „Sie ist eine Form oder Energie der Materie", da, wie aus dem Zusammenhang erhellt, hier offenbar nicht von materia prima, also auch nicht von forma substantialis die Rede ist. Andererseits aber nimmt Dr. Dippel an, daß die Thierseele nach dem Tode entweder vernichtet werden müsse, oder aber erhalten bleibe. Daraus ergäbe sich sofort der Schluß, daß dieselbe eine von Gott geschaffene Substanz und keine aus der Materie educirte Form sei, wie dieß die alte Scholastik fast allgemein annahm; denn wäre sie das letztere, so würde sie durch die Corruption ihres Substrates einfach mitcorrumpirt und brauchte nicht vernichtet zu werden. Aber selbst von der forma educta könnte man nicht sagen, sie sei keine Substanz, sondern nur, sie sei keine complete Substanz. Überhaupt ist (abgesehen von einigen schwankenden Begriffen, zumal von Persönlichkeit, Glaube und Gnade, die sich auch sonst im Buche finden) das Kapitel über die Thierseele das einzige, welches an Unklarheit leidet. Der Grund hiervon dürfte wohl in dem starken Anlehnen an Balmes zu suchen sein, da dieser allerdings an der Oberfläche immer außerordentlich klar, in der Tiefe aber manchmal ziemlich verwirrt ist.

S. 224 wird das Buch Ulrici's „Gott und die Natur" ein „sehr zu empfehlendes Werk" genannt. Dieses unbedingte Lob möchten wir nicht unterschreiben, denn Ulrici's Ansichten von Gott und der Seele kann kein Katholik billigen. In seinem Werke „Leib und Seele" (2. Aufl.) sagt er S. 204 von der letzteren: „Die menschliche Seele ist ‚als Eine, continuirliche, ungetheilte Substanz, als ein Fluidum' zu fassen," und S. 223: „Der Unterschied zwischen der Seele und dem physikalischen Atom betrifft nur ihre Wirkungsweise, nicht ihre Substantialität." In „Gott und die Natur" (3. Aufl.) wird S. 484 Gott bezeichnet als „die die Centralisation der Massen und das Wirken der Welt bildenden Kräfte vermittelnde Urkraft". „Wir können uns diese Kraft und ihre Substanz nur als eine schlechthin continuirliche denken." Ein Buch, welches in den wichtigsten Fragen so schiefe Ansichten entwickelt, kann gewiß nicht unbedingt „empfehlenswerth" genannt werden. In ähnlicher Art haben auch mehrere andere Autoren, auf die der Verfasser sich bei seinen Beweisen stützt, ganz eigenthümliche Ansichten von Gott und der Seele; und wie nun, wenn die diesen Auctoren entlehnten Argumente etwa nur für *ihre* Begriffe Giltigkeit hätten, diese Begriffe aber entschieden zurückgewiesen werden müßten? In diesen Fragen wenden wir uns daher am sichersten an die Scholastik, da wir bei ihr in Betreff der richtigen Begriffe und des richtigen Standpunktes keinen Zweifel zu hegen brauchen.

Indessen, wenn auch einige der Quellen, aus denen Dr. Dippel geschöpft hat, trübe sind und wir nicht alle seine Urtheile über die im Werke citirten

oder auch belobten Autoren billigen, so dürfen wir doch nicht unterlassen, hervorzuheben, daß die eigenen Ansichten des Verfassers durchaus correct und richtig sind, und deßhalb stehen wir auch nicht an, das vorliegende Werk zu empfehlen.

Christian Pesch S. J.

**Zehn Bilder aus Süd-England**, oder: Wanderungen und Betrachtungen eines Katholiken bei einem Besuche in England. Von **Dr. Otto Zardetti**, Domcapitular und Domcustos in St. Gallen. Mit über 60 in den Text gedruckten Illustrationen. 8°. 416 S. Einsiedeln, New-York und Cincinnati, Benziger, 1877. Preis: *M.* 4.80.

Wie der hochwürdige Herr Verfasser sich in der Vorrede ausdrücklich verwahrt, ging seine Absicht nicht dahin, über die Merkwürdigkeiten Londons und Süd-Englands ein vollständiges oder annähernd vollständiges, künstlerisch abgerundetes Skizzenbuch zu schreiben. Was ihn als Priester bei seinem mehrmonatlichen Aufenthalt in Süd-England hauptsächlich anzog, waren die Erscheinungen des katholischen Lebens, und zwar sowohl die Spuren, welche die einstige tausendjährige Herrschaft des Katholicismus in dem Inselreiche zurückgelassen, als die Lebenszeichen des „zweiten Frühlings", der daselbst, mitten unter den Trümmern des zerfallenden Protestantismus und im Gewirre des lebhaftesten Weltverkehrs, fröhlich emporblüht. Jenen Spuren wie diesen Lebenskeimen ging er freudig nach. Aus den Wahrnehmungen, die er machte, aus den Betrachtungen, welche sie erweckten, aus Lesefrüchten und Leseerinnerungen, welche sich damit verschmolzen, entstand der vorliegende Band.

Dem religiösen Gesichtspunkt des Wanderers entsprechend, beginnt die Reise mit einer „Wallfahrt nach Canterbury" (I.). Diese altehrwürdige Bischofstadt ist der kirchlich-religiöse Mittelpunkt des Landes. Hier schlug, von Gregor d. Gr. gesandt, St. Augustin seinen Sitz auf; hier blutete St. Thomas für die Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche. Noch verkündet die alte Kathedrale die einstige Bedeutung des Primatialsitzes. Aber während London fast vier Millionen Einwohner umfängt, ist das ehrwürdige Canterbury, das einst an einem Tage wohl 100,000 Wallfahrer aufnahm, zu einer Stadt von 20,000 Einwohnern herabgesunken; das Heiligthum des Martyrerbischofs ist nur noch eine Touristenmerkwürdigkeit, der Titel des Primas eine erstarrte Formel. Neben der hochkirchlichen Mumie beherbergt „Kandelberg" aber bereits einen Schößling der nie sterbenden und nie alternden wahren katholischen Kirche. Unser Pilger kömmt gerade recht, um einer Glockenweihe für die neue katholische Kapelle beizuwohnen. Die Glocke wird St. Thomas getauft, und der Pilger singt dem Inselreich ein fröhliches Resurgam!

Von Canterbury führt er uns nun nach Cambridge und Oxford, von dem religiösen Herde Alt-Englands an die zwei großen Pflanzstätten seiner Wissenschaft (II.). Die zierliche Kapelle von Kings-College, der pracht-

volle Speisesaal von Trinity-Hall, das Christ-College und das Jesus-College und all' die übrigen Collegien ziehen mit ihrer Einrichtung und ihren Bräuchen, ihren großen Männern und ihrem heutigen Leben an uns vorüber. Dann werden wir vergleichshalber sofort in das malerisch gelegene Oxford versetzt, welches Cambridge sowohl durch die Schönheit seiner Lage, als durch die Zahl und Pracht seiner Bauten, theilweise auch durch seine geschichtliche und wissenschaftliche Bedeutsamkeit überstrahlt. Die Geschichte der Universität wird in einigen ihren Haupterinnerungen skizzirt. Wie bei Cambridge der große Bischof John Fisher, so kömmt hier beim Christ-Church-College Thomas Morus zu Ehren. Über das englische Universitätsleben früherer Zeit und dessen Nachklänge in der Gegenwart werden manche interessante Notizen gegeben, doch kommt es zu keiner einheitlichen und übersichtlichen Darstellung. Die letzte Episode der Universitätsgeschichte wird durch die Einweihung einer katholischen Kapelle in der Universitätsstadt charakterisirt, welche Cardinal Manning, einst der beliebteste Prediger der Universität, 1875 selbst vornahm. Die Hochschule sah ihren einstigen Liebling in einen katholischen Kirchenfürsten, dieser die einst gläubige Hochschule in einen Sitz ungläubiger Aufklärung verwandelt.

Die III. Skizze führt uns nach London zurück und zwar zuerst in „die Hallen von Westminster". „Perle aller gothischen Kirchen Englands, Mittelpunkt der Ordensinstitute vom hl. Benedict daselbst, wie Canterbury Mittel- und Knotenpunkt der gesammten kirchlichen Organisation, durch viele Jahrhunderte jenes Gotteshaus, worin auch die höchsten staatlichen Feierlichkeiten vor sich gingen, ist diese alte Abtei wahrhaft in vollem Sinne des Worts eine versteinerte Geschichte" (S. 80). Nach kurzer Orientirung über die Lage des merkwürdigen Baues, die wir gerne etwas ausführlicher und durch eine gedrängte Beschreibung vermehrt gesehen hätten, macht sich der Verfasser zum Dolmetscher ihrer geschichtlichen Erinnerungen, indem er erst die Geschichte des Baues selbst gibt, dann uns vom Poets corner aus an den zahllosen Grabdenkmälern des Chores und seiner Seitenkapellen herumführt. Der Eindruck, welchen dieses gewaltige Mausoleum englischer Literatur, Staatskunst und Regentenherrlichkeit hervorruft, faßt sich wohl am schönsten in die Worte Shakespeare's zusammen: „Auch die Thürme, die bis in die Wolken reichen, Paläste überreich an Pracht, und feierliche Tempel, der große Erdball selbst und Alles, was mit ihm zusammenhängt, vergehen wird es, ohne Spuren seines einstigen Daseins zu hinterlassen, gleich dem trügerischen Gebilde eines Traumes." Zu längeren Betrachtungen in diesem Sinne regen die Grabdenkmale Maria Stuarts und Elisabeths an. Die glänzende Liebfrauenkapelle Heinrichs VII. aber ruft mit den Tagen des Mittelalters die Erinnerung an jenes Glaubensleben zurück, das die Geschlechter und Völker überdauert, und am Heiligenschreine Eduard des Bekenners verklärt sich die Erinnerung an die katholische Vergangenheit in froher Hoffnung für Englands Zukunft.

In ähnlicher Weise, wie die Westminster-Kirche, wird im folgenden Bild IV Englands Staatsgefängniß, der „Tower", besprochen;

die Beschreibung ist sogar etwas reicher und plastischer; aber der geschichtliche Stoff, der in diesen Kerkerräumen gleichsam lebendig wird, rafft den Beschauer bald von den Curiositäten der alten Festung zur Vorstellung der tragischen Ereignisse, welche sich darin abspielten, und vor Allem fesseln die Martyrgestalten John Fishers und Thomas Morus' sein Interesse, letztere vielleicht etwas allzulange, da für das spätere, so überaus interessante Apostolat katholischer Priester im Tower kein Raum mehr übrig bleibt.

Im „Britischen Museum" (V.), dieser großartigsten wissenschaftlichen Sammlung des modernen protestantischen England, scheint die Fährte des alten katholischen England sich verlieren zu wollen. Aber da ist Shakespeare's Statue und regt die Frage an: war Shakespeare Katholik? Doch nicht nur Englands Literatur ist durch den größten seiner Dichter mit der katholischen Weltanschauung verbunden, das Original der berühmten Magna Charta, welches im Museum aufbewahrt wird, zeigt dem Beschauer auch in Englands politischer Entwicklung katholische mittelalterliche Grundlagen und Momente. Eine kurze Beschreibung des großen Lesekabinets leitet zu den Kunstsammlungen und damit zu ästhetischen Reflexionen über. Rom, Hellas und Ninive entfalten da ihre Schätze. Layards Ausgrabungen bezeichnen Englands großartige Sammelthätigkeit im Interesse der Wissenschaft und Kunst. Doch der Theologe und Kanzelredner erblickt noch mehr als Überreste der Kunst in diesen Kolossen und Sculpturen — sie sind ihm Zeugen der biblischen Berichte, ergreifende Prediger der Vanitas vanitatum. Macaulay's berühmte Stelle über die nie alternde Lebenskraft der katholischen Kirche schließt das Bild ab.

Das Folgende (VI.) versetzt aus den gelehrten Räumen der großen britischen Bibliothek hinaus in die winterlichen Nebel, die über der Themse lasten, in das dichte Volksgewühl, das um Christmas time die Londoner-Brücke belebt. Das Weihnachtsfest im Familienkreise wird auf englische Weise bei einer katholischen Familie in Greenwich gefeiert. Dann geht's hinüber nach Sydenham in den Glaspalast. Das gemüthliche Genrebild erweitert sich zu einem weiten Gemälde moderner Cultur und modernen Genusses.

Zwei Kathedralen in Süd-England (VII.) und Ein Denkmal monastischen Lebens (VIII.) lauten die Überschriften der beiden nächsten Kapitel, welche wiederum, wie die beiden ersten, eine vorwiegend geschichtliche Färbung haben. Das erste ist der kirchlichen Architektur Englands und insbesondere den beiden Kathedralen von Wincheſter und Salisbury gewidmet, das zweite läßt um das Kloster Ely einen Theil der Ordensgeschichte Englands neu aufleben. Die geschichtlichen Erinnerungen gruppiren sich um König Alfred, Bischof Wykeham von Wincheſter und die Abtissin Etheldreda von Ely, die eingestreuten Betrachtungen um die kirchliche Architektur, Pugins gothische Restauration, das Mönchthum und dessen civilisatorische Bedeutung, die monastischen Versuche der Anglikaner und das Wiederaufleben der katholischen Orden in Großbritannien.

Kapitel IX, Protestantismus in England, hebt hauptsächlich die Hochkirche hervor: wie sie weit mehr, als andere protestantischen Secten,

bei ihrem Abfall von katholischen Elementen bewahrt hat, wie in ihrem Cult und ihren hierarchischen Formen wenigstens der Gedanke einer Kirche fortlebt, wie sich auf dieser Grundlage die Oxforder Bewegung und der Ritualismus entwickelten, wie sich in diesen Erscheinungen eine allmähliche Rückkehr zum Katholicismus anbahnt. Scheint dem Verfasser die äußere Erscheinung der Paulskirche auch einen geistigen Tod zu symbolisiren, so erblickt er doch in dem berühmten Convertiten Spencer und dessen Gebetsverein einen Jairus, welcher um die Wiedererweckung vertrauensvoll fleht und sie, so hofft er, erflehen wird.

Das letzte Kapitel X, Katholicismus in England, vergleicht das Wiederaufleben des Katholicismus mit der bereits theilweise vollzogenen Wiedererweckung des Jünglings von Naim. O'Connell berührt in der Emancipation den Sarg, Pius IX. spricht in der Wiedereinsetzung der Hierarchie das: „Jüngling, ich sage dir, stehe auf!" In dem Wachsthum des Klerus und der Schulen, der katholischen Institute und Orden, der Conversionen und des öffentlichen Ansehens beginnt der Erweckte schon zu reden — mit einem hoffnungsvollen Fernblick auf den Tag, wo Christus den Erweckten seiner Mutter zurückgibt, schließt die Reihe der Bilder.

„Mögen auch in England," so sagt der Verfasser hier, „nicht alle Katholiken denselben Eifer zeigen, Laue und Gleichgiltige auch unter englischen Katholiken sich finden, so ist doch soviel gewiß, daß ein reges, ein jugendliches, ein Leben voll der schönsten Hoffnungen den erstandenen Jüngling des Katholicismus in England durchströmt. Was uns so echt jugendlich kühn, so begeisternd geschienen, was aber zugleich in der That einer der mächtigsten Factoren so vieler vollendeter und so vieler im Werden begriffener Conversionen ist, das ist die kühne und unerschrockene, rücksichtsvolle und dennoch wieder rücksichtslose Verkündigung der ganzen und vollen katholischen Wahrheit. ‚Für diejenigen, die sich im Irrthum befinden, konnte keine wahre Liebe gezeigt werden,' sprach schon Wiseman, ‚außer durch das energische Bestreben, sie dem Irrthum zu entreißen. Um in Wahrheit ihr bester Freund zu sein, mußte man sich vornehmen, ihr unbeugsamster Gegner zu werden.' Wären des eminenten Mannes Worte doch überall die Norm katholischer Wirksamkeit! Wiseman hat die Eroberungskunst geschildert, und Englands Apostel sind ihr bis heute mit unerreichten Erfolgen nachgekommen. Ich habe in England nie von zwei gleichberechtigten Confessionen reden gehört, wie man's in Deutschland vernimmt, und wodurch man dem Irrthum stets eine Art von Berechtigung zugesteht. In englischen Kirchen redete man nur von Wahrheit oder Irrthum, von der einen wahren und den falschen trügerischen Kirchen, da redete man so, daß der Irrende nicht in seinem Irrthum fortschlief, sondern erwachte, sich umsah, und nicht ruhte, bis er die Wahrheit gefunden. Keine Concession auch nur der geringsten Wahrheit, um eine Conversion, auch die bedeutungsvollste, zu erleichtern; aber alle Rücksichten, auch die weitgehendsten, um das Heil eines Menschen, auch des geringsten, zu fördern — das ist der Grundsatz der englischen Apostel, das auch der Erklärungsgrund ihrer Resultate."

Die gesammte Anlage des Buches hat weder völlig den Charakter eines Skizzenbuches, noch den religiös-wissenschaftlicher Aufsätze, es ist weder eine

belletristische Reisebeschreibung, noch eine Sammlung geschichtlicher Reisebetrachtungen. Es hat aber von All' dem etwas, und das oratorische Element wiegt dabei im Ganzen so sehr vor, daß man wohl die zehn Kapitel eher Lectures oder Vorträge als Bilder nennen möchte. Nicht concrete, objective Grenzen messen deren Inhalt, sondern die Gedankenwelt des Autors. Nicht so sehr, was er geschaut, gehört und wahrgenommen, sondern was er empfunden, gedacht, betrachtet, entwickelt er in meist gehobener, nicht selten schwungvoller Rede. Vielen Lesern würde es wohl angenehm gewesen sein, wenn das Bild des heutigen katholischen England, auf Kosten der vielen geschichtlichen Erinnerungen, etwas eingehender, genauer, ausführlicher gegeben wäre, wenn die katholischen Gemeinden und Institute Londons, die Klöster, welche rings um die Weltstadt liegen, die Gründungen der katholischen Charitas, die katholische Vereinsthätigkeit, die hervorragenden Persönlichkeiten der katholischen Kreise entweder in kleinen Skizzen oder in einem concreten Gesammtbilde zur Darstellung gekommen wären. Daß dieser Wunsch unerfüllt geblieben, ist übrigens kein Tadel, zumal der Verfasser in der Vorrede ausdrücklich erklärt, weder ein vollständiges noch ein künstlerisch abgerundetes oder gelehrtes Bild Süd-Englands oder des katholischen Süd-England entwerfen zu wollen.

Was eher einigermaßen den Charakter eines Fehlers haben könnte, ist, daß ein gewaltiger Factor, welcher in die Hauptthemata des Buches hineinspielt, nämlich die moderne Aufklärung in England, verhältnißmäßig zu wenig berücksichtigt wurde. Der Katholicismus erscheint fast nur dem abgelebten Protestantismus gegenüber, nicht dem flauen Indifferentismus, nicht dem modernen Unglauben in der Wissenschaft, nicht all den zerstörenden Mächten, welche man mit dem Namen des Liberalismus zusammenfaßt. Und doch walten diese Mächte auch auf britischem Boden. Tyndall, Darwin, Hurley, Owen, Max Müller u. A. sind für die religiöse Zukunft des Landes wohl ebenso bedeutende Persönlichkeiten, wie ein Stanley oder Pusey. Die Toleranz, welche diese Aufgeklärten bekennen, begünstigt wohl mit der allgemeinen Religionsfreiheit auch die Freiheit der Katholiken, aber ihre Doctrinen untergraben in Tausenden den Glauben an Kirche und Christenthum. Eine eingehendere Berücksichtigung der Erscheinungen, welche sich hierauf beziehen, würde die frohen Hoffnungen des Schlußkapitels vielleicht etwas gedämpft haben, doch nicht zum Nachtheil des Gesammtbildes. Dieser Mangel verschwindet indeß gegen den so reichen, vielfach so tröstlichen und herzerfreuenden Inhalt des Buches, der recht geeignet ist, den Katholiken Deutschlands und der Schweiz Muth zu machen, schwarzseherische Gedanken zu verscheuchen und ihre siegesfrohe Begeisterung für jene Kirche wachzurufen, welche die Triumphe von Westminster und die Schreckensherrschaft des Towers überlebt hat, von welcher Macaulay glaubte, sie werde die Trümmer der Paulskirche und der Londoner-Brücke überdauern!

**A. Baumgartner** S. J.

---

# Empfehlenswerthe Schriften.

(Kurze Mittheilungen der Redaction.)

**Der Glaube als göttliche Tugend,** oder: die Pflicht zu glauben in ihrer Begründung, Erfüllung und Übertretung. Von Dr. Johannes Zwerger, Fürstbischof von Seckau. 8°. 286 S. Graz, Vereinsdruckerei, 1877. Preis: *M.* 2.

Der segensreichen schriftstellerischen Thätigkeit des hochwürdigsten Fürstbischofs von Seckau ist in diesen Blättern schon früher gedacht und eine seiner populären Schriften ausführlicher besprochen worden[1]. Die uns heute vorliegende theilt die damals hervorgehobenen Vorzüge, eine echt volksthümliche Darstellung, sowie eine gründliche und dabei leicht verständliche Lehre; in Bezug auf den behandelten Gegenstand aber ist sie von noch größerer Wichtigkeit, da sie sich gerade mit dem Fundament des ganzen christlichen Lebens befaßt. Wie aus dem Titel erhellt, zerfällt sie in drei Theile; der erste begründet die Pflicht, zu glauben. In einer kurzen Apologetik wird die Nothwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung dargethan und dann die Wahrheit der in der katholischen Kirche niedergelegten Offenbarung mit den gewöhnlichen, aber sehr populär ausgeführten Argumenten bewiesen. Im zweiten Theile wird der Leser belehrt, wie er diese Pflicht zu erfüllen hat. Zu diesem Ende schickt der hochw. Herr Verfasser eine kurze Analyse des übernatürlichen Glaubensactes und eine Erörterung der Eigenschaften und Vorzüge des übernatürlichen Glaubens voraus, um auf dieser Grundlage die verschiedenen Pflichten zu schildern, in denen die Übung des Glaubens zu Tage treten muß. Es wollte uns scheinen, als sei bei der Analyse des Glaubens das S. 90 über die göttliche Wahrhaftigkeit als Vorbedingung und als Beweggrund des Glaubens Gesagte nicht klar genug entwickelt; allerdings verbot der populäre Charakter der Schrift eine eingehendere Behandlung dieses „Kreuzes der Theologen". Der dritte Theil bespricht die Verletzungen der Glaubenspflicht oder die Sünden gegen den Glauben. Mit vollem Recht wird unter ihnen auch der „liberale Katholicismus" als erster Schritt auf dem Wege zum Unglauben angeführt. Diese kurze Inhaltsangabe zeigt hinlänglich, daß die vorliegende Schrift eine höchst zeitgemäße ist und eine weite Verbreitung verdient.

**Dr. Schusters Handbuch zur biblischen Geschichte.** Für den Unterricht in Kirche und Schule, sowie zur Selbstbelehrung. Neu bearbeitet von Dr. J. B. Holzammer, Professor am bischöflichen Seminar zu Mainz. Mit Karten, Plänen und vielen Holzschnitten. Dritte, verbesserte und vermehrte Auflage. Mit Approbation des bischöflichen Ordinariates zu Mainz. Erscheint in 12 Lieferungen à *M.* 1. Bisher erschienen Lieferung 1—4. 8°. XLVIII u. 464 S. Freiburg, Herder, 1877.

Die Vortrefflichkeit der von Prof. Holzammer besorgten Neubearbeitung des Schuster'schen Handbuches geht wohl am klarsten daraus hervor, daß kaum drei Jahre nach Vollendung der zweiten Auflage schon eine dritte nothwendig geworden ist. Nachdem einer unserer Mitarbeiter die zweite Auflage eingehend besprochen hat[2], wollen

[1] 1876, X. S. 570—573. [2] 1874, VII. S. 585—589.

wir heute nur bemerken, daß die jetzt erscheinende dritte sich mit Recht eine „verbesserte und vermehrte" nennt. Die verbessernde Hand des Verfassers haben wir bei einer sorgfältigen Vergleichung eines großen Theiles der bisher erschienenen Lieferungen fast auf jeder Seite erkannt und die Vermehrung ist eine verhältnißmäßig starke; die einleitenden „Apologetischen Erörterungen über die Schöpfungsgeschichte" sind sogar um ein volles Drittel des ursprünglichen Textes vermehrt. Die Zusätze sind sowohl hier als im Verlaufe der Geschichte um so dankenswerther, als sie in großer Vollständigkeit die in den letzten Jahren in Deutschland erschienenen katholischen Arbeiten über die heilige Geschichte berücksichtigen; auch kleinere Notizen in den Zeitschriften sind nicht übersehen worden, so daß man sich über den augenblicklichen Stand der einschlägigen Fragen und Forschungen in genügender Weise orientiren kann; für den, der Ausführlicheres wünscht, als der Zweck des Handbuches zu geben gestattet, zeigen die ungemein reichen Literaturangaben die nothwendigen Quellen in großer Fülle an.

**Kanzelvorträge des Bischofs von Trier, Dr. Matthias Eberhard.** Herausgegeben von Dr. Ägidius Ditscheid. II. Band: Homiletische Vorträge über das erste Buch Mosis. 8°. 584 S. Trier, Groppe, 1877. Preis: *M.* 6.40.

Mit vielen in den bisherigen Lieferungen des Schuster'schen Handbuches behandelten Fragen beschäftigt sich auch der 2. Band der Kanzelvorträge des seligen Bischofs von Trier, aber natürlich in durchaus verschiedener Weise. Wir haben hier gewissermaßen einen Commentar zum dogmatischen und moralischen Inhalt der Genesis, indem meistens eine dogmatische Wahrheit oder eine praktische Sittenlehre, mitunter auch der prophetische oder typische Sinn einer Erzählung zum leitenden Einheitspunkte genommen ist. Die Echtheit und Glaubwürdigkeit des heiligen Textes wird vorausgesetzt, die apologetischen Controversen werden nur vorübergehend in ihren bisherigen Resultaten erwähnt (z. B. Schöpfungsbericht S. 10, Einheit des Menschengeschlechtes S. 22 u. s. w.), denn nicht soll hier der Bericht der Offenbarungsurkunde gegen Ungläubige vertheidigt, sondern ihr reicher Schatz von Belehrung und Erbauung für die Gläubigen gehoben werden. Dieses geschieht in jener gründlichen und zugleich so edel populären Weise, welche schon bei Besprechung des ersten Bandes der hinterlassenen Kanzelvorträge Dr. Eberhards hervorgehoben wurde. Bieten sie daher einerseits dem hochw. Klerus vollgiltige Muster zur Bearbeitung dieser in jetziger Zeit höchst wichtigen Stoffe, so dürfen sie andererseits nicht weniger als treffliches Haus- und Volksbuch empfohlen werden. Denn nicht nur jene Gegenstände, welche in den Zügen der patriarchalisch-einfachen Erzählung den Keim des Volksthümlichen in sich tragen, sind ganz ihrem Charakter gemäß ausgeführt — man vergleiche nur 18. Der Himmelsbesuch unter den Terebinthen, 23. Der Knecht Eliezer, 32 ff. Der Patriarch Joseph — sondern auch die erhabensten Seiten der Genesis, wie die Schöpfung, die Sündfluth, der babylonische Thurmbau, Melchisedech, Abrahams Visionen, sind bei aller Großartigkeit echt volksthümlich, fast möchten wir sagen: gemüthlich, erläutert.

**Des seligen Bischofs von Mainz Wilhelm Emmanuel Freiherrn von Ketteler Erste Exercitien vor Beginn seiner theologischen Studien.** Von ihm selbst aufgezeichnet und aus seinem schriftlichen Nachlasse herausgegeben von Dr. J. B. Heinrich, Domdekan in Mainz. 12°. 63 S. Mainz, Kirchheim, 1877. Preis: 45 *Pf.*

Ein sinniges und rührendes Andenken an den großen Verstorbenen, ein geistiges Testament für alle seine Freunde. Wie sollte es auch nicht vom höchsten Interesse

sein, in diesen schlichten Erwägungen über die Grundwahrheiten des Christenthums, die einst der dreißigjährige Candidat des Priesterthums zu seiner eigenen Erbauung schrieb, die ersten Anfänge der Tugenden und großen Eigenschaften zu studiren, welche Freund und Feind an dem nachherigen Bischofe bewunderten. Wir sagen studiren, denn eine flüchtige Lectüre würde wenig heißen; die Aufzeichnungen selbst sind nur die Blüthen ernstlicher Betrachtungen; wer daher ihren vollen Werth erfassen, ihren ganzen Duft genießen will, der muß sie, wie die Legende von der Jerichorose lehrt, in die Wasser heiliger Betrachtung tauchen, d. h. selbst erwägend und betend in die Seele aufnehmen. Als kurze Morgenbetrachtung bieten sie während eines Monates einen ganz geeigneten Stoff, besonders aber dürften sie sich als praktische Privatwiederholung gemachter Exercitien empfehlen. Möchten Alle, wie der selige Verstorbene, so zufrieden und voll Dank gegen Gott auf ihre Erstlingsexercitien zurückblicken!

**Josephi-Buch,** oder: die Macht der Fürbitte des hl. Patriarchen Joseph, des Nährvaters Jesu und Bräutigams der allerseel. Jungfrau Maria, in sehr vielen und schönen Geschichten und Beispielen aus alter und neuer Zeit. Ein Hausbuch für jede christliche Familie. Gesammelt und herausgegeben von Georg Ott, Dechant und Stadtpfarrer in Abensberg. Mit bischöflicher Approbation. Zweite Auflage, mit vielen Bildern. 4°. 462 S. Regensburg, Pustet, 1877. Preis: *M.* 6.

Nächst Professor Alban Stolz, wenngleich auf etwas verschiedenem Gebiete, dürfte Stadtpfarrer Ott wohl der beliebteste und gelesenste Volksschriftsteller des katholischen Deutschland sein; das bezeugen die zahlreichen, theilweise stereotypirten, Auflagen seiner umfangreichen Werke. Seine „Legende von den lieben Heiligen Gottes" (4°. 1333 S.) ist schon in 22 Auflagen verbreitet, sein Marianum oder die „Legende von den heiligen und gottseligen Dienern Unserer L. Frau und von den berühmten Gnadenorten der Himmelskönigin" (4°. 1408 S.) desgleichen schon in 10. Auflage, und sein Eucharistikum oder die „Legende von den Wundern des hl. Sacramentes im Leben der Heiligen" (4°. 748 S.) in 3. Auflage erschienen; von dem Josephi-Buch endlich, das zuerst im Jahre 1875 an's Licht trat, hat das vorige Jahr schon die 2. Auflage gebracht. Einer Empfehlung bedürfen deßhalb die Werke des Herrn Ott nicht mehr; das katholische Volk kennt und liebt sie schon. Wenn wir aber heute das Josephi-Buch an dieser Stelle anzeigen, so geschieht dieses, weil wir unmittelbar vor dem Monat März stehen, welcher ja dem hl. Joseph in ähnlicher Weise, wie der Mai der allerseligsten Jungfrau, gewidmet ist. Für die Haus- und Privatandacht während dieses Monates bietet es eine reiche Fülle von frommen Lesungen, Betrachtungen und Gebeten, welche wohl nicht alle Allen gefallen werden, unter welchen aber jeder einfach gläubige Christ sehr vieles ihm Zusagende finden wird. Möge das Werk recht viel zur Verbreitung der Andacht und des Vertrauens zum hl. Joseph beitragen!

**Clemens Brentano.** Ein Lebensbild nach gedruckten und ungedruckten Quellen. Von P. Johann B. Diel S. J. Ergänzt und herausgegeben von P. Wilhelm Kreiten S. J. II. Band. 1814—1842. 12°. XVI u. 572 S. Freiburg, Herder, 1877. Preis: *M.* 5.

Wie im ersten Bande, so erscheint auch in dem vorliegenden zweiten, welcher die Biographie abschließt, das umfangreiche Material fleißig gesammelt, umsichtig geordnet und durch eine anziehende Darstellung zum künstlerischen Ganzen verbunden. Reiche Mittheilungen aus noch ungedruckten Quellen geben der Biographie nicht nur

den scheinbaren Reiz, sondern den vollen Werth der Neuheit. Was aber diesen Band für die weitesten Leserkreise empfiehlt, das ist vorzugsweise die Natur des Stoffes. Wie sich nämlich Brentano von seiner „Umkehr" an innerlich immer mehr in das Religiöse vertieft, so tritt sein äußeres Leben in die vielfachste Berührung mit all' jenen Männern und Kreisen, durch welche das katholische Leben in Deutschland während der ersten vier Jahrzehnte des Jahrhunderts erneuert wurde. Durch den merkwürdigsten innern Entwicklungsgang zur Übung des katholischen Glaubens zurückgeführt, an dem Krankenbette der „Nonne von Dülmen" von seinen Irrfahrten geläutert, beschließt er sein Leben mit einer praktischen Thätigkeit, welche ihn, gleich seinen Zeitgenossen und Freunden Sailer, Diepenbrock, Wittmann, Fr. Leop. Stolberg, Görres, Räß, Weiß, Möhler, Philipps u. s. w., den verdienstvollsten Wiedererweckern des katholischen Lebens in Deutschland beigesellt. Dieses anziehende und anregende Bild von Brentano's stiller, tiefgreifender Wirksamkeit ist ein werthvoller Beitrag zur Geschichte des katholischen Deutschland.

**Der hl. Athanasius der Große.** Von Professor Dr. J. Hergenröther. — **Assyrien und Babylonien.** Nach den neuesten Entdeckungen. Von Dr. Fr. Kaulen. — Vereinsschrift für 1876 der Görres-Gesellschaft. Mit einer lithographirten Tafel. 8°. VIII u. 176 S. Köln, Bachem, 1877. Preis: *M.* 3.

Die vor zwei Jahren gegründete „Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland" will nicht nur der Zukunft dienen, indem sie ihrem Hauptzwecke entsprechend Mittel sammelt, um „wissenschaftliche Unternehmungen von größerem oder geringerem Umfange, Editionen wichtiger Erzeugnisse der älteren kirchlichen Literatur, Publicationen bedeutsamer Urkunden und Ähnliches in's Leben zu rufen", sondern sie will auch unmittelbar der Gegenwart nützen und zu diesem Ende der kirchenfeindlichen populär-wissenschaftlichen Literatur eine solche gegenüberstellen, „welche sich überall, im Großen wie im Kleinen, von dem Geiste katholischer Welt- und Lebensanschauung erfüllt zeigt".

Die erste dieser Vereinsschriften bietet uns zunächst ein von Professor Hergenröther mit kundiger Hand entworfenes kurzes Lebensbild des hl. Athanasius des Großen, dessen Name für die deutschen Katholiken mit dem Namen Görres untrennbar verbunden ist, und der als furchtloser Vorkämpfer für die Freiheit der Kirche und als einer der Begründer der katholischen Wissenschaft den Mitgliedern des Vereines mit Recht als Vorbild gilt. Dann folgt eine größere Abhandlung von Prof. Dr. Kaulen über Babylonien und Assyrien. An einen geschichtlichen Überblick der Entdeckungen in beiden Ländern reiht der Verfasser eine eingehende Beschreibung des allein vollständig aufgedeckten assyrischen Bauwerkes, des Sargonspalastes zu Khorsabad, und eine ansprechende Darlegung des Verlaufes der Keilschriftentzifferung. In letzterer besitzen wir den Schlüssel zum Verständniß der keilschriftlichen, namentlich assyrischen Literatur, aus welcher uns nun auch mannigfaltige und gewählte Proben mitgetheilt werden. So treten uns Literatur, Cultur und Religion des alten Euphrat-Tigris-Reiches in ungeahntem Lichte vor Augen, um selbst wieder manche Angaben der heiligen Schriften des Alten Testamentes zu beleuchten.

**Der Aberglaube.** Von Professor Dr. Th. Simar. I. Vereinsschrift der Görres-Gesellschaft für 1877. 8°. 78 S. Köln, Bachem, 1877. Preis: *M.* 1.20.

Das im Hinblick auf die modernen Verhältnisse durchaus zeitgemäße Thema des Aberglaubens wird vom gelehrten Verfasser mit gründlicher Sachkenntniß und sicherer

Klarheit unter dreifachem Gesichtspunkte behandelt. Was ist der Aberglaube? Mit der Definition seines Wesens geht natürlich die Erklärung seiner Bosheit und Widersinnigkeit Hand in Hand, und bildet den ersten, vorwiegend wissenschaftlichen Theil. Ein geschichtlich-philosophischer Excurs sucht uns Aufschluß zu geben über den Ursprung und die Entwicklung des Aberglaubens bis in die neuere Zeit. Ein dritter Theil endlich stellt sich die Frage: Wie verhält sich die Kirche zum Aberglauben? Hier zeigt der Verfasser, wie es eigentlich das Papstthum allein war, das siegreich und beständig gegen den Aberglauben gekämpft und sich bis in die neueste Zeit seinem Eindringen in die christliche Gesellschaft widersetzt hat. — Erschöpfend konnte das weitschichtige Thema selbstverständlich in einer Broschüre nicht behandelt werden. Der Verfasser hatte daher Recht, die ganze Frage auf ihre Hauptprincipien zurückzuführen und so den Leser in Stand zu setzen, selbst über Einzelfälle zu entscheiden. Nichtsdestoweniger hätten wir im dritten Theile gerne die wichtigeren Einzelbestimmungen der Kirche mitgetheilt und erklärt gesehen, insoferne sie sich auf die neuesten Erscheinungen des Magnetismus und Spiritismus beziehen. Ein „casuistischer" Theil wäre vielleicht im Hinblick auf den Zweck der Görres-Broschüren ganz am Platze gewesen.

**Die Herrschaft der Zweckmäßigkeit in der Natur.** Von Karl Bertold. II. Vereinsschrift der Görres-Gesellschaft für 1877. 8°. 96 S. Köln, Bachem, 1877. Preis: *M.* 1.60.

Von den drei Fragen, welche in dem Kampfe zwischen der mechanischen und der teleologischen Weltanschauung in Betracht kommen, behandelt der Verfasser ausführlich die erste, ob überhaupt in der Natur Ordnung und Zweckmäßigkeit herrsche, und legt damit gleichsam das Fundament des teleologischen Gottesbeweises. Die daran sich anschließende Frage, ob diese Zweckmäßigkeit auch formell Zweckerstrebung sei, wird dagegen nur kurz berührt; sie fällt ja auch schon über das im Titel angedeutete Thema hinaus. Mit Recht aber hat der Verfasser sich die Grenzen desselben ziemlich enge gesteckt, da es nur so möglich war, auf dem beschränkten Raume von 96 Seiten ein populär gehaltenes Naturgemälde zu geben, welches eine wirkliche Überzeugung im Geiste des Lesers hervorzurufen im Stande war. Auch jetzt enthält das Bild selbstverständlich nur die wichtigsten Grundlinien; bei aller Kürze ist es aber recht klar, anschaulich und anziehend. Die wesentliche Vollständigkeit scheint uns nur dadurch beeinträchtigt, daß der Verfasser ein für die ganze Frage so bedeutendes Moment, wie der Instinkt der Thiere ist, nur theilweise und vorübergehend behandelt; auch hätten wir in den wenigen mehr philosophischen Partien der Schrift eine etwas größere dialectische Schärfe gewünscht.

**Die spanische National-Literatur im Zeitalter der habsburgischen Könige.** Von Reinhold Baumstark. III. Vereinsschrift der Görres-Gesellschaft für 1877. 8°. 104 S. Köln, Bachem, 1877. Preis: *M.* 1.80.

Ein für den beschränkten Raum sehr reichhaltiges Literaturbild einer für jeden Katholiken anziehenden Periode! Es leistet in populärer Darstellung den Nachweis, daß das verrufene, ultramontane Spanien, trotz seiner Glaubenseinheit und Inquisition, trotz seines Ordenslebens und seiner scholastischen Wissenschaft, in seiner allerultramontansten Zeit eine National-Literatur erzeugt hat, welche durch schöpferische Fülle den Vergleich mit den glänzendsten Literaturperioden anderer Nationen aushält, ja daß dieser Reichthum an Poesie zum großen Theil in der katholischen Glaubenstreue wurzelte, durch katholische Priester zur höchsten Entfaltung geführt ward, in der katholischen Dog-

matik seine segensreiche Weihe fand. Die verschiedenen Einzelgruppen sind nach ihren Licht- und Schattenseiten recht wahr und anschaulich gezeichnet; die vier großen Hauptrepräsentanten der Periode, Lope de Vega, Calderon, Cervantes und Quevedo, in angemessener Ausführlichkeit hervorgehoben und trefflich charakterisirt. Möge das Schriftchen recht Viele zum Studium jener Schriftsteller anregen! Denn wenn auch „die einmal vorübergegangene endliche und relative Entwicklung irgend eines geistigen Princips für die Möglichkeit einer Repristination unwiederbringlich verloren sein" mag (S. 102), die Fruchtbarkeit und Schönheit der katholischen Ideen altert nicht, und die schönen Formen, in welchen sie verkörpert wurden, können und sollen nicht bloß „für den Genuß und die Liebe der Nachgebornen erhalten" bleiben, sondern belebend weiterwirken, Begeisterung erzeugen und neue productive Thätigkeit wachrufen. Abgesehen von einigen Einzelheiten, über die sich disputiren läßt, wie z. B. über die spanische Staatsinquisition (S. 68), die edeln und rein denkenden Protestanten A. W. v. Schlegel, Göthe (S. 102) u. s. w., können wir die kleine Schrift, gleich den frühern damit verwandten Arbeiten des Verfassers über Cervantes, Quevedo, wie auch seinen Ausflug nach Spanien, unsern Lesern nur bestens empfehlen.

---

# Miscellen.

**Brigham Young**, dieser vielgenannte Gründer des großen Mormonenstaates am Salzsee, das Haupt der Mormonensecte, der Prophet und König eines Volkes, welches er und seine Apostel sich aus den fünf Welttheilen zusammengeholt hatten, der Beherrscher einer absoluten Monarchie innerhalb der Grenzen einer freien Republik, ist am 28. August 1877 in der Salzseestadt gestorben. Eine kurze Skizze seines Lebens dürfte nicht ohne Interesse sein.

Geboren im Juni 1801 zu Wittingham (Vermont), lernte er in seiner Jugend das Glaserhandwerk; in religiöser Beziehung schloß er sich den Baptisten an. Er beschäftigte sich aber lieber mit Predigen, als mit dem Einsetzen von Fensterscheiben; seine Geschäfte waren deßhalb nicht sehr glänzend und zwangen ihn, seinen Heimathsstaat zu verlassen, um im Westen sein Glück zu suchen. In Ohio lernte er die eben von Joseph Smith erfundene wunderliche Secte der „Heiligen des jüngsten Tages" kennen, und hoffte als deren Mitglied zu finden, was er als Glaser und als Baptistenprediger vergebens gesucht hatte — sein tägliches Brod; er fand noch mehr als dieses. Ehrgeizig, energisch und auch talentvoll, wie er war, schwang er sich sofort zu einem der Führer der jungen Secte auf. Schon im Jahre 1832 wurde er mit dem Ältestenamt bekleidet; drei Jahre später erhielt er die Würde eines Apostels. Als solcher kehrte er in die östlichen Staaten zurück, um Proselyten zu gewinnen. Neun Jahre lang widmete er sich diesem Geschäfte mit außerordentlichem Geschicke, und ihm verdankte die unterdessen aus Ohio nach Karthago in Missouri (1835) und dann nach Nauvoo in Illinois vertriebene Secte die größte Zahl ihrer Mitglieder. Und so groß war das von ihm dadurch gewonnene Ansehen, daß er nach dem Tode Smiths im Jahre

1844 als Bewerber um das Amt des Präsidenten der neuen „Kirche" auftreten konnte. Seine große Schlauheit verschaffte ihm in der That den Sieg über seine Mitbewerber. Von da an nahm der Mormonismus einen gewaltigen Aufschwung, so daß Brigham Young mit viel größerem Rechte der Gründer desselben genannt werden kann, als sein Vorgänger Smith.

Der erste große Schritt des neuen Sectenhauptes war die Übersiedlung aller seiner Anhänger von Nauvoo nach dem großen Salzsee im fernen Westen. Wie in Ohio und Missouri, so hatten auch in Illinois die „Heiligen des jüngsten Tages" mit den „Ungläubigen", d. h. mit den Nicht-Mormonen, Händel begonnen, die schließlich zu einem förmlichen Kriege, zur Zerstörung des mormonischen Tempels und zur Austreibung der Mormonen selbst führten. Mitten im Winter 1846 zog also Brigham Young mit seinen „Heiligen", d. h. mit 4—5000 Männern, Weibern und Kindern, von Nauvoo weg; sie setzten auf dem Eise über den Mississippi und begannen dann eine Reise von 1500 engl. Meilen auf ungebahnten Wegen durch ein vollständig unbewohntes Land, in welchem nur wenige Stämme von wilden Indianern auf ihren Jagd- und Kriegszügen umherstreiften. Es war ein neuer Exitus des auserwählten Volkes. Man kann nicht läugnen, daß eine ganz hervorragende Umsicht und Willensstärke des Anführers nothwendig war, um diesen Zug zu unternehmen und glücklich zu Ende zu führen. Brigham Young hatte an Alles gedacht, sogar an eine Druckerpresse, und eine Zeitung, auf der Reise geschrieben, gesetzt und gedruckt, trug des Abends Worte der Verheißung, Ermahnung und Ermunterung in alle Theile des Lagers. Nach großen Verlusten langten sie endlich in der ausersehenen Wüste (Deseret) an, welche für dieses neue „auserwählte Volk" das „gelobte Land" sein sollte, damals aber nur dürre Ebenen, nackte Felsen und salzige Seen ihren Blicken darbot. Mit der nämlichen Umsicht und Willensstärke, mit welcher der Auszug unternommen worden war, wurde jetzt die Urbarmachung des Landes begonnen und durchgeführt, und mitten in einem Lande, das selbst den Indianern zu unwirthlich gewesen war, erhob sich bald die neue Stadt der Heiligen und die Wüste wurde in einen fruchtbaren Garten umgeschaffen.

Bis dahin hatte die Mormonensecte eine Art Republik gebildet, in welcher der auf Lebenszeit erwählte Präsident gemeinschaftlich mit den Aposteln und Ältesten Alles leitete; das Ansehen Brigham Youngs drängte aber die Autorität der Apostel und Ältesten so sehr zurück, daß sein unumschränkter Wille als einziges Gesetz galt. „Kein Czar in Moskau, kein Khalif in Bagdad," sagt Dixon, „hat je solche Macht ausgeübt, als die Mormonen auf Young übertragen haben." Im Jahre 1850 wurde das neue Gebiet als Territorium in den Bund der Vereinigten Staaten aufgenommen und natürlich Brigham Young zum ersten Gouverneur ernannt. In dieser Stellung befestigte er seine Herrschaft noch mehr und machte sich und sein Reich so unabhängig als möglich von der Washingtoner Regierung. Er organisirte eine eigene Bande, die „Daniten", welche Alles, was dem Häuptling unbequem war, aus dem Wege räumen und namentlich das Gebiet der Heiligen von der Einwanderung der „Ungläubigen" freihalten mußte. An

der Spitze dieser Daniten stand der „Bischof" Lee, welcher im Jahre 1876 zum Tode verurtheilt wurde, weil er im Jahre 1854 (wahrscheinlich auf Befehl Youngs) eine ganze Schaar Auswanderer hatte niedermetzeln lassen.

Indessen bildeten die Mormonen bis 1852 nur eine von den vielen Secten, wie sie der Protestantismus in Amerika jährlich zu Hunderten gebiert. In dem 1849 publicirten Glaubensbekenntniß heißt es: „Wir glauben an Gott, seinen Sohn Jesus Christus und den heiligen Geist; wir glauben an Alles, was Gott geoffenbart hat und noch jetzt offenbart; wir glauben an das in der Bibel aufgezeichnete Wort Gottes" u. s. w. u. s. w. Natürlich verstanden sie unter dem Sohne Gottes, Jesus Christus, unter dem heiligen Geiste ꝛc. nicht das, was die Kirche von Anbeginn an darunter verstanden hatte, sondern wie die Protestantenvereinler behielten sie die alten Namen für ihre neuen Lehren bei und hatten somit eben so viel und so wenig Recht, wie diese, noch zu den Christen gerechnet zu werden. Von den anderen protestantischen Secten unterschieden sie sich nur dadurch, daß sie aus dem Sammelsurium der alten Ketzereien wieder einmal die Lehre vom tausendjährigen Reiche hervorsuchten und dieses Reich nun in Amerika erwarteten: „Wir glauben an die Aufrichtung Zions auf dem westlichen Festlande, an die tausendjährige Herrschaft Christi auf Erden und an die Erneuerung der Erde zu paradiesischer Herrlichkeit." Im Jahre 1852 führte aber Brigham Young eine Neuerung ein, welche die Protestanten veranlaßte — allerdings gegen ihr eigenes Princip der freien Forschung —, die Mormonen als eine nicht zu ihnen gehörende Secte von sich wegzustoßen.

Sich berufend auf eine angeblich bereits 1833 seinem Vorgänger Smith gewordene Offenbarung, behauptete Young, die Vielweiberei sei auch jetzt noch gestattet, wie sie im Alten Bunde gestattet gewesen sei, und es wurde daher den Mormonen nicht nur erlaubt, sondern gerathen, mehrere Frauen zu nehmen und zwar so viele, als sie ernähren könnten. Brigham Young ging mit seinem Beispiele voran und brachte es im Laufe der Jahre auf mehr als ein Dutzend Frauen, die in seinen Häusern, im „Bienenkorb", im „Löwenhause", in der „weißen Villa" ꝛc. lebten. Außerdem aber ließ sich ihm eine ungezählte Menge anderer Frauen „ansiegeln" — so nämlich hieß die von ihm eingeführte Ceremonie, vermöge welcher die Mormonen in weiser Vorsicht für das zu erwartende tausendjährige Reich bereits in diesem Leben einen Hausstand, resp. einen Harem, für jene Zeit vorbereiten. Die Apostel und Ältesten folgten diesem Beispiele; keiner von diesen hat weniger als drei, einige sechs oder sieben Frauen außer den angesiegelten. Ähnlich machten es die anderen Mormonen. „Um hier Einfluß zu erlangen," sagte ein Mormone zu Diron, „muß es bekannt sein, daß man wenigstens drei Frauen hat." Dieser von Brigham Young eingeführten Neuerung dürfen wir es wohl hauptsächlich zuschreiben, daß die Secte, welche bis 1852 erst einige Tausend Anhänger zählte, von da an ungemein rasche Fortschritte machte. Beim Census von 1860 besaß der Mormonenstaat schon 40,295 Köpfe; beim Census von 1870 hatte sich diese Zahl mehr als verdoppelt, sie betrug 86,786; heute ist sie auf mindestens 110,000 gestiegen. Dazu kommen noch die von den „Aposteln" in allen Welttheilen

„Bekehrten", welchen es noch nicht möglich war, nach Amerika auszuwandern, um am Salzsee das tausendjährige Reich zu erwarten. Während Youngs Vorgänger seine Apostel bloß in die Staaten Amerika's vertheilte, hat er selbst sie nicht nur nach Europa, sondern auch nach Asien und Polynesien gesendet; in Europa sind es vorzüglich Großbritannien und die skandinavischen Länder, aus denen er seine Anhänger sammelt; in Polynesien sind die Mormonenapostel auf den meisten Inselgruppen thätig und machen mit Erfolg den Methodisten ihre Schäflein abwendig.

Wenn aber Young durch die Einführung der Polygamie die Zahl seiner Unterthanen vermehrte, beschwor er durch dieselbe zugleich eine große Gefahr über sein Reich herauf. Die Washingtoner Regierung wollte keinen polygamistischen Staat dulden, und sie beschloß daher zunächst im Jahre 1854, einen Nicht-Mormonen als Gouverneur des Landes am Salzsee zu ernennen; allein es war viel leichter, einen solchen zu ernennen, als ihn anerkennen zu lassen. Brigham Young hatte keine Lust, seine Herrschaft abzutreten, und er scheute sich nicht, sie auch mit Waffengewalt gegen die Bundestruppen zu behaupten. Der offene Widerstand gegen die Washingtoner Regierung hörte erst mit dem Bau der Pacificbahn auf, welche durch das Gebiet der Mormonen führt und es mit der civilisirten Welt verbindet. Aber nun begannen die geheimen Chikanen und Intriguen, vermittelst welcher Young mit Hilfe der ihm unbedingt ergebenen mormonischen Richter, Geschworenen und Civilbeamten alle Maßregeln der Washingtoner Regierung lahm legte und die immer mächtiger in sein Reich hineinfluthenden „Ungläubigen" bekämpfte. Die erste schwere Niederlage in diesem Kampfe erlitt er durch die oben erwähnte Verurtheilung und Hinrichtung des „Bischofs" Lee; seither schwebte das Rachesschwert auch über seinem Haupte. Seit mehr als einem Jahre sammelte das Gericht Beweise, um den Propheten als intellectuellen Urheber jenes erwähnten Mordes von Einwanderern zur Rechenschaft zu ziehen; da, unmittelbar vor Erhebung der Anklage, entzog ihn ein plötzlicher Tod dem irdischen Richter.

Mit dem Tode dieses energischen Mannes ist der Geist, welcher das Mormonenthum beseelte, erloschen, und dasselbe wird sich schwerlich lange halten können, nachdem es in ihm den unbeschränkten Herrn seiner „Kirche" und seiner gesellschaftlichen Organisation verloren hat. Die ungeheuren Reichthümer, welche er zu sammeln und zum Intriguenkampfe gegen die Vereinigte Staaten-Regierung so geschickt zu benutzen verstand, werden an seine zahlreichen Frauen und seine noch viel zahlreicheren Kinder zersplittert. So mag die Secte wohl noch eine Zeitlang neben den anderen protestantischen Denominationen Amerika's fortvegetiren, aber ihre politische Organisation, vermöge deren sie ein Vierteljahrhundert hindurch einen ganz unabhängigen und absoluten Staat bildete, wird den Tod Youngs schwerlich überleben. R. C.

**Die Kirche die Mutter der Verdummung — der Liberalismus der Vorkämpfer der geistigen Entwicklung:** das ist eine jener Geschichtslügen, welche so oft wiederholt sind, bis die Erzähler selbst sie glaubten. Solchem Vorbringen gegenüber hat sich ein französischer Schriftsteller, Herr

Allain, der verdienstlichen Arbeit unterzogen, in einem populären Schriftchen zusammenzustellen, was die Kirche vor der Revolution von 1789 für den Unterricht und die Erziehung der Jugend in Frankreich gethan hat[1]. „Die Protocolle der Visitationen, welche von Bischöfen und Erzdiakonen angestellt wurden, die Municipalregister, welche die Berathungen über das Schulwesen verzeichneten, die Steuerrollen, die Correspondenzen der Intendanten, die Civilstandsregister, das sind," so erklärt er, „einige jener zahllosen Quellen, welche es noch heute gestatten, genaue Rechenschaft zu geben über den Elementarunterricht jener Zeiten, die man als die Zeiten der Finsterniß und der Unwissenheit darstellt."

Welches nun waren die Ergebnisse seiner Forschungen? Hier nur einige derselben!

Vom 12. bis zum 16. Jahrhundert gab es in Frankreich 24 blühende Universitäten. Vor der Revolution zählte man daselbst 562 Collegien mit 72,747 Zöglingen, von denen $^4/_7$ den Unterricht ganz oder theilweise unentgeltlich erhielten. Seit der Benedictinerorden eingeführt ward, hatte jedes Kloster seine Schule. Vom 11. oder 12. Jahrhundert an gibt es wenige Städte, in welchen man nicht die Existenz von Elementarschulen nachweisen könnte. In einer Menge von Documenten sehen wir später die Landschulen erwähnt, und man kann nicht zweifeln, daß, selbst in den bewegtesten Zeiten des 14. Jahrhunderts, die meisten Dörfer Lehrer besaßen, welche den Kindern Lesen, Schreiben und Rechnen beibrachten. Im 16. Jahrhundert, als der Protestantismus mit seinen Verwüstungen über Frankreich dahinschritt, förderte der Katholicismus auf seinen Concilien den Unterricht; unentgeltliche Schulen wurden den Armen eröffnet, und sie wuchsen unter dem Einfluß der Kirche mit nie versiegender Fruchtbarkeit. So ging es fort im 17. und 18. Jahrhundert. In der Franche-Comté allein bestanden 1 Universität und 5 Collegien, während Elementarschulen in sämmtlichen Pfarreien nachweisbar sind.

Und was hat die „Aufklärung" aus allem diesem gemacht? Sie hat jene Stiftungen zerstört, welche unentgeltlich, d. h. ohne Zwang gegen die Steuerzahler, den Unterricht boten. Ihr Apostel Rousseau hat erklärt: „Unterrichtet nicht das Kind des Arbeiters, denn es verdient nicht, unterrichtet zu werden." Und ihr zweiter Apostel, Voltaire, schreibt am 28. Februar 1763 an La Chalotais, welcher sich dagegen ausgesprochen hatte, daß die Schulbrüder die Kinder schreiben lehrten: „Ich danke Ihnen, daß Sie das Studium bei den Arbeitern verpönt haben." Diesem Geiste folgend, vernichtete die Revolution die Universitäten, unterdrückte die Schullehrer und Lehrerinnen und schloß ihre Schulen: nur den Gemeinden, welche mehr als 400 und bis zu 1500 Einwohner zählten, theilte sie eine Elementarschule zu. Sehr wenige Schulen wurden eröffnet, und ein ganz geringer Theil ward besucht. Der Minister Chaptal erklärte bei Vorlegung eines Gesetzentwurfs über den öffentlichen Unterricht: „Die Elementarschulen bestehen fast nirgends, so daß die Masse des Volkes ohne Unterricht aufwächst." Unter dem Con-

[1] L'instruction primaire avant la Révolution, par M. E. Allain. Paris 1876.

sulat wurden mit Rücksicht hierauf Enquêten eröffnet, welche überall einen kläglichen Stand des Elementarunterrichts ergaben.

Auf welcher Seite steht da Verdummung? Auf welcher steht Aufklärung?

**Ein amerikanisches Sittengemälde** sehr wenig erbaulicher Art finden wir in der Wochenausgabe der St. Louiser „Amerika" vom 21. November 1877. Bekanntlich ist in keinem Lande der Welt die Jagd nach Geld und Gut so verbreitet und ausgebildet, als in der großen nordamerikanischen Republik; daß der Dollar der Gott der Yankees sei, ist ja bereits zum Sprüchwort geworden. Welche Zustände sich aber unter der Herrschaft dieser rastlosen Dollarjagd herausbilden, zeigt uns dieses Sittengemälde, zu dem einige gerade in gegenwärtiger Zeit vor den amerikanischen Gerichten verhandelte Processe den Stoff liefern; und zwar spielen diese Processe gerade in Familien, denen an Reichthum nur wenige europäische Familien verglichen werden können. Die „Amerika" also schreibt:

„Wer galt wohl für glücklicher, als der hundertfache New-Yorker Millionär Cornelius Vanderbilt? Seine Paläste und Gärten, seine Karossen und Dampfwagen, seine Yachten und Schiffe stellten Alles in Schatten, was irgend ein europäischer Bankier, Fürst, Herzog oder König aufzubringen im Stande war. Als er starb, hinterließ er seinem ältesten Sohne William H. Vanderbilt allein 95 Millionen Dollars (ca. 380 Mill. Mark). Und nun kommen seine übrigen Kinder, ein Sohn und acht Töchter, und fechten in der ‚Surrogate's-Court' von Gotham sein Testament an. Welch ein Bild von dem Vanderbilt'schen Familienleben entrollen aber diese Verhandlungen!

Der alte Vanderbilt war ein überaus roher und eigensinniger Geselle, der seine nächsten Angehörigen mit rücksichtsloser Brutalität behandelte. Der Einzige, der ihn zu gewinnen wußte, war sein ältester Sohn William, und zwar dadurch, daß er sich Alles gefallen ließ, niemals Widerspruch wagte und nur hie und da dem Vater den einen oder andern Gedanken indirect unter den Fuß gab. Sein letzter Zweck scheint die Einsetzung zum Universalerben gewesen zu sein.

Das erste ihm dabei im Wege stehende Hinderniß war seine leibliche Mutter. Denn der ‚alte Mann' hatte derselben versprochen, ihr den Nießbrauch seines Vermögens zu lassen, falls er früher mit Tod abginge. Das arme Weib wurde somit eines Tages für verrückt erklärt und in die Privatirrenanstalt des Dr. McDonald zu Flushing gesendet. Kurze Zeit, nachdem sie von da zurückgeschickt war, ‚starb' sie.

Inzwischen war ein dem jungen William ergebenes Frauenzimmer unter dem Titel einer ‚Gouvernante' in das Haus des alten Nabobs gebracht worden. Der ‚Alte' wollte eben durchaus, wie sein edler Sohn versicherte, unter ‚weiblichem Einfluß' stehen.

Den Hauptschlag führte aber William H. Vanderbilt dadurch, daß er seinen Vater zu einer zweiten Ehe beredete. Mrs. Vanderbilt Nr. 2 arbeitete nämlich mit dem ‚Ältesten' im vollkommensten Einverständniß. Während ihres Zusammenlebens mit dem Millionär wurde ein neues Testament gemacht, und als der Testator auf dem Todbette lag, litt sie nicht, daß irgend Jemand mit ihm ein Gespräch unter vier Augen erlangte.

Nur noch ein Hinderniß blieb jetzt zu überwinden. Williams Bruder, Cornelius der Jüngere, mußte um das ihm zustehende Erbtheil gebracht werden. Um das zu erreichen, wurde ein demselben überaus ähnlicher Strauchdieb aufgetrieben, mit seinen Kleidern und Geld versehen und dann von der Geheimpolizei ‚überwacht'. Die dunklen Wege, die dieses Subject wandelte, die entsetzlichen Localitäten, die das-

selbe besuchte, und die Handlungen, die es sich zu Schulden kommen ließ, wurden dann dem alten Vanderbilt zu Staten-Island berichtet. So entstand in ihm die Überzeugung, daß sein zweiter Sohn Cornelius ein ‚Abschaum der Menschheit' sei. Die Folge hievon war, daß das Vanderbilt'sche Testament vom Januar 1875 nicht allein William die Hauptmasse des Vermögens im Betrage von 95 Millionen Doll. vermachte, sondern daß dem armen Cornelius jun. nicht einmal der unbeschränkte Zinsgenuß einer ihm bestimmten unbedeutenden Summe gestattet ward. Er sollte in allen Stücken von seinem älteren Bruder abhängig bleiben.

Und nun kommt dieser Benachtheiligte und die noch schwerer benachtheiligten acht Schwestern und entrollen durch ihre Advocaten der Welt im Allgemeinen und dem New-Yorker Gerichtshofe im Besonderen ein Lebensbild ihres Vaters, wie es Beelzebub selber nicht besser zu malen im Stande wäre. Nicht einmal seine ‚kleine Schwäche' für Spiritualistinnen der niedrigsten Sorte und für deren Voraussagungen und Heilungen ist in demselben vergessen. Die großen östlichen Zeitungen aber waschen die schmutzige Wäsche der ‚reichsten Familie Amerika's' in spaltenlangen Leitartikeln!

Am nämlichen Tage, an welchem die Enthüllungen in diesem Proceß den Höhepunkt erreichten, spielte in dem ‚Berkeley-House' an der ‚Fifth Avenue' folgende Geschichte:

In dem schönsten Theile des genannten Hotels hatte der steinreiche Präsident der ‚Gallatin-Nationalbank', Tappan, für ein junges Ehepaar eine Reihe von Zimmern gemiethet. Der Gatte war sein vormaliger Mündel, der 26jährige Robert Stuart, die Gattin die 24jährige Eveline Marks.

In dulci jubilo hatten sie vor sechs Monaten ihre Ehe begonnen. Und weil Miß Eveline ‚religiös' war, hatte sie ihren Gemahl nicht allein allezeit gut unterhalten, sondern ihn auch an Sonntagen hie und da in die Dreieinigkeitskapelle des ‚ehrwürdigen' C. E. Swope, eines bischöflich-protestantischen Predigers, mitgenommen. Allein obwohl Robert Stuart sich von dem genannten ‚Ehrwürdigen' hatte ‚confirmiren' lassen, so scheint das doch nicht auf seine Sitten von Einfluß gewesen zu sein. Anfang October kam Robert Stuart etwas angetrunken nach Hause. Seine Frau hielt ihm eine den Umständen angemessene Predigt und er versprach feierlich Besserung. Allein noch war die Sonne über diesem Versprechen nicht dreimal untergegangen, als er sich seinem Weibe in einem noch schlimmeren Zustande vorstellte. Kräftige Ausdrücke ihrerseits erwiederte er mit noch weit kräftigeren, und so ging man zur ‚Ruhe'. Mit dem November wurden die so hervorgerufenen Scenen immer häßlicher. Der dämmernde Morgen fand die arme Frau Stuart gewöhnlich in Thränen, und zuletzt machte sie eines der Dienstmädchen des Hotels zu ihrer Vertrauten.

Sonntag, den 11. November, um 11 Uhr Vormittags, schien die Unglückliche endlich einen raschen Entschluß zu fassen. Sie kleidete sich an, legte einen dichten Schleier über ihre geschwollenen Augen und ging aus, um Heilung für ihr Elend zu suchen. Wohin sie ging? Nacheinander in drei Apotheken, und in jeder kaufte sie eine halbe Unze Laudanum. Alsdann schüttete sie alles sorgfältig zusammen und setzte sich an einen Schreibtisch. Mehrere Stunden lang schrieb sie einen Brief und einen zweiten und einen dritten.

Um 6 Uhr Abends kam Herr Robert Stuart wiederum total betrunken nach Hause. Er blickte in das Schlafzimmer, da lag sein Weib völlig angekleidet auf ihrem Bette. Sofort machte er die Thüre wieder zu und legte sich in das Wohnzimmer auf ein Sopha. Nachdem er dort drei Stunden geschlummert, wachte er wieder auf. Ein Ruck am Klingelzuge rief einen Kellner herbei; derselbe brachte Licht und zu essen. Dann legte sich der Schwerbetrunkene zum zweiten Mal schlafen. Dießmal schlief er bis zum Sonnenaufgang am Montag. Nun begann er zu frieren und er wollte gründ-

lich zu Bett gehen. Noch halb benebelt tappte er also nach der Thüre des Schlafzimmers. Da lag sie immer noch in der nämlichen Stellung, wie am vergangenen Abende, die junge Ehegattin! Ein Schrecken durchzitterte die Gebeine des Trunkenboldes.

‚Eveline!' rief er, indem er sie bei der Schulter faßte. Aber Eveline hörte und sah nicht. Nun versuchte er sie in die Höhe zu zerren. Aber so mächtig war noch der Einfluß der genossenen Spirituosen vom Sonntag, daß die Hände ihm den geforderten Dienst versagten und der Körper Evelinens zu Boden fiel. Da lag sie bleich und schwer athmend, im Todeskampfe. Kein Blick aus ihrem sonst so freundlichen Auge, kein Wort des Vorwurfs, aber auch keines der Verzeihung traf ihn mehr. Weder Elektricität noch Einspritzungen unter die Haut vermochten die Sterbende wieder in's Leben zurückzurufen, so eifrig der herbeigerufene Doctor Hubbard beides auch anwandte. Die Dosis Laudanum, die sie genommen, war zu stark gewesen. Und zu der Zeit, da trotzdem vielleicht noch wirksame Hilfe möglich war, schnarchte der betrunkene Ehegespons auf dem Sopha des Wohnzimmers. Die Scenen, die nun in Gegenwart des Arztes, des Coroners und des Präsidenten der ‚Gallatin-Nationalbank' von dem nüchtern gewordenen Säufer aufgeführt wurden, waren furchtbar. Aber konnten sie das Geschehene ungeschehen machen?

Wir könnten noch eine fast ebenso schauderhafte Selbstmordgeschichte hinzufügen, die sich an dem nämlichen Tage in der Metropole des ‚Empire-Staates' zugetragen hat — bringen doch die New-Yorker Zeitungen beinahe täglich ein Viertel-Dutzend —, aber wir wollen unsere Leser nicht über die Gebühr peinigen.

Werfen wir schließlich noch einen Blick auf Chicago.

Wie unsere Freunde bereits wissen, fand man Mittwoch, den 14. November, früh Morgens an dem Fuße des Douglas-Monuments, Ecke der Cottage-Grove-Avenue und des Douglas-Platzes, den Präsidenten der Union-Nationalbank, W. F. Coolbaugh, todt in einer Blutlache sitzen; neben ihm lag ein abgeschossener Revolver.

W. F. Coolbaugh ist reich, sehr reich. Seine Bank steht ausgezeichnet gut, hat sie doch in ihren Gewölben volle drei Millionen Dollars. Und all' das hatte der Chicagoer durch ‚eigene Kraft' zuwege gebracht. Er nannte sich mit echt amerikanischem Stolze einen Self-made-man. Vom Portier in einem Geschäfte Philadelphia's an bis zum Bankier hatte er sich heraufgearbeitet. Dann war er auch gewissermaßen eine politische Größe geworden; hatte ihn doch Samuel J. Tilden gewürdigt, mit ihm gemeinsam durch Europa zu reisen, beziehungsweise die Huldigungen entgegenzunehmen, die demselben an dem Geburtsorte unseres ‚De jure-Präsidenten' und anderswo entgegengebracht wurden.

Aber weder diese von Manchem beneidete Ehre, noch die Freundschaft eines A. C. Hesing vermochten dem Präsidenten der Union-Nationalbank den Frieden der Seele zu geben. Seine zweite Frau war dem Trunke in hohem Grade ergeben und bereitete ihm in diesem Zustande oft die unangenehmsten Scenen. Sein Bruder, George Nyse Coolbaugh, sitzt seit mehreren Jahren wegen Postdiebstahls im Zuchthause von Jefferson City, und die Frau dieses Bruders hat sogar ihrem aristokratischen Schwager zum Trotze just unter seinen Augen in der Gartenstadt ein unnennbares Etablissement gegründet und hält dasselbe mit der größten Schamlosigkeit aufrecht. Alles dieß, was wir wissen, und manches Andere, was wir nicht wissen, hat dem vielbeneideten Reichen zuletzt den Revolver in die Hand gedrückt.

Wahrlich, weder W. F. Coolbaugh, noch Robert Stuart, noch die Vanderbilts sind durch ihre Dollars glücklich geworden. Eine feste moralische Grundlage hätte ihr Loos schon auf dieser Erde unendlich erquickender und besser gestaltet."

# † Pius IX.

„Erit sepulchrum ejus gloriosum.“
Sein Grab wird glorreich sein.

Ein Grab hat sich geschlossen; ein neuer Markstein der Geschichte ist gesetzt. Pius IX. haben sie zur Ruhe bestattet, und sein Grab ist ein historisches Grab, denn Pius IX. war nicht bloß ein großer, er war ein historischer Mann.

An seiner großartigen, nunmehr vollendeten Gestalt kann kein Geschichtschreiber gleichgiltig vorübergehen, wenn er die Zeit und ihre Gedanken verstehen will. In den Händen Pius' IX. hat sich endgiltig ein Knoten gelöst, dessen Fäden, mehrere Jahrhunderte langsam gesponnen, zahlreiche Generationen offen und geheim verknüpft hatten.

Pius IX. war Papst, d. h. Bannerherr des Kreuzes, das da ist der Schlüssel der Weltgeschichte; er war auf Erden Stellvertreter Dessen, der da ist der Eckstein, der Fels, das Haupt, der Mittelpunkt der Kirche. In seiner Kirche aber lebt Christus als Hoherpriester fort und wandert in seinen Stellvertretern durch die Zeit. So sind die Wege des Papstthums die Wege der Weltgeschichte, die Wege Gottes in der Zeit. Pius IX. aber trug auf diesem Wege das Banner der Wahrheit, der Freiheit und des Lebens länger denn ein Vierteljahrhundert, weitaus länger, als irgend einer seiner zahlreichen Vorfahren.

Ist nun das Papstthum in seinem jeweiligen Vertreter der Mittelpunkt einer Zeitperiode, so ist es hinwiederum auch der Charakter dieser Zeit, welcher die äußere Entfaltung des Papstthums, die persönliche Größe des einzelnen Papstes wo nicht bedingt, so doch wenigstens in ein helleres Licht stellt. Christus hat sein göttliches Wort dafür eingesetzt, daß seine Kirche allen Zeiten genügen, allen Bedürfnissen entsprechen, allen Stürmen widerstehen werde. Und wie er selbst seinen Jüngern doppelt göttlich erschien, als er in erhabener Sicherheit über die sturm-

gepeitschten Wogen wandelte, so offenbart er sich auch doppelt mächtig in seinen Päpsten, wenn sich gegen seine Kirche die Macht der Erde und der Feind der Tiefe verschworen haben. Wenn der Kampf am heißesten entbrannt ist und die große Entscheidung naht, dann stellt der göttliche Heerführer an die Spitze seiner Streiter den treuesten, weisesten, muthigsten seiner Feldherren, den Mann, den er selbst aus Tausenden sich ausersehen, nach seinem Herzen gebildet, mit göttlicher Kraft gerüstet und zum Siege vorherbestimmt hat. „Ich werde mir einen Priester erwecken, welcher thun wird nach meinem Herzen und nach meinem Willen" (1 Kön. 2, 35).

Pius IX. war ein solcher großer Papst, — groß durch seine Auserwählung, groß durch seinen Muth und seine Kraft, mit denen er sich während seiner sturmvollen Regierung an die Spitze der Menschheit stellte, seine Zeit verstehend und doch über sie erhaben; doppelt groß endlich wegen der gewaltigen Aufgaben, welche seine Zeit an ihn stellte, und wegen der erstaunlichen Sicherheit, mit welcher er, diese Aufgaben lösend, die Bosheit der Zeit überwunden hat.

Unter den Denkmälern der Kirchengeschichte begegnet der Forscher mit Freuden einem Buche, das unter dem Namen des Liber pontificalis Leben und Werke früherer Päpste verzeichnet, und in einigen Hauptpunkten mit kühnen, oft bis zur Erhabenheit kurzen Zügen das Bild der päpstlichen Thätigkeit und dadurch des ganzen Zeitcharakters entwirft. Sollten wir nach dem Vorgange des alten Chronisten auch aus dem langen Leben Pius' IX. solche Hauptmomente hervorheben, um mit der kräftigen Lapidarschrift die Bedeutung dieses glorreichen Pontificates und die moralische Gestaltung des Jahrhunderts zu zeichnen, so dürfte unsere Wahl nicht lange schwanken. Wir würden nicht irre gehen, wenn wir als solche Angelpunkte die Verkündigung des Dogmas von der unbefleckten Empfängniß, die Encyklica von 1864 mit dem Syllabus und endlich das vaticanische Concil mit der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit annehmen.

In der That, diese drei Acte sind nicht bloß die weltbekanntesten, mit denen die Mitwelt den Namen Pius' IX. in Verbindung bringt, sondern sie sind auch zu gleicher Zeit die großartigsten Affirmationen, mit denen das Papstthum seit Jahrhunderten vor den Geist des Widerspruchs und der Verneinung hingetreten ist. Den Papst des Syllabus, den Papst der unbefleckten Empfängniß, den Papst der Infallibilität nennt die moderne Revolution, der moderne Materialismus, die mo-

berne Aufklärung nur mit Ingrimm und Haß, während zu eben diesem Papst die katholische Kirche mit Stolz, Liebe und Dank emporblickt.

Die unbefleckte Empfängniß, der Syllabus, die Unfehlbarkeit sind freilich „Ideen" — aber diese Ideen sind Thaten. Diese Ideen gaben der Zeit die Richtung und der Zukunft ihre Signatur. Gerade in unseren Tagen ist die Idee entscheidend. „Alle Verbrechen eines Jahrhunderts gäbe ich freudig hin um die Einbürgerung einer einzigen falschen Idee!" Kühnes, aber tief wahres Wort, das ein neuerer Dichter in den Mund Satans gelegt hat! Das Verbrechen schreckt durch seine eigene Bosheit zurück und den Verbrecher ereilt früher oder später die Reue; aber hat eine falsche Idee sich des Verstandes bemächtigt, dann ist die Hoffnung auf Besserung schwach und die Gefahr der Ansteckung groß. Das ist eben das Schreckliche der falschen Idee, daß sie ein Verbrechen ist, welches man nie bereut. Stark aber wie der Irrthum ist auch die Wahrheit, doppelt stark im Munde eines Papstes. Das wußte jener gewaltige Bändiger der Revolution. „Mit dem Papste," sagte er seinem Gesandten, „sollst du nur unterhandeln, als stände eine Armee von zweimalhunderttausend Mann hinter ihm."

Die drei großen „Ideen" Pius' IX. waren gerade jene, deren die Welt zu ihrem Heile bedurfte, deren Annahme sie retten sollte, deren Verachtung ihr Todesurtheil, die Begründung und Rechtfertigung ihres Elendes war. Wie Pius IX. in diesen Ideen aufging, so decken sich dieselben auch wunderbar mit der Größe und Erbärmlichkeit unserer Zeit.

Gregor XVI. war unversehens schnell gestorben. Ehe die überraschte Revolution Zeit hatte, sich zu besinnen, geschah ein neues Wunder, ein Schlag der allmächtigen Hand des Herrn mitten in das stolze Antlitz des herausfordernden Jahrhunderts. Die Welt zuckte ungläubig die Achsel und fragte: „Ist denn ein Papst noch möglich? Wankt das altersschwache Papstthum mit seinem greisen Vertreter nicht der Auflösung des Grabes zu?" Manche Katholiken verlangten in ihrer fortgeschrittenen Weisheit „wenigstens einen Papst, der das Verständniß der neuen Zeiten habe". Unterdessen beteten die wahren Gläubigen voll Vertrauen: „Sende, Herr, den Du senden willst!" Und was geschieht? In einer zerrissenen, verworrenen Zeit, wo kaum drei Männer sich in irgend einer Frage einmüthig und rasch entscheiden können, treten fünfzig Cardinäle zusammen, um sich einen Herrn, einen König, einen Papst zu wählen. Jeder von diesen Fünfzig kann gerechten Anspruch erheben, sich selbst dießmal oder später zu der höchsten Würde auf Erden

erkoren zu sehen. Wie werden hier die Eifersucht, die Parteistellung, die fremde Beeinflussung ein baldiges Ergebniß verhindern! Und doch, nach 48 Stunden geschieht das Wunder, daß fünfzig Cardinäle sich einstimmig für die Wahl des Jüngsten und Rüstigsten aus ihrer Mitte entscheiden. Das Papstthum steigt wie ein Phönix verjüngt aus dem Aschenhäuflein der verbrannten Wahlzettel empor, und die erstaunte Erde zittert noch einmal unter dem ersten Schritt des neuen Papstes, wie sie einst beim Worte Petri am Pfingstfeste gezittert hatte. Es war ein Beben der Furcht und der Hoffnung.

Pius IX. war der Gesandte des Herrn, er war aber auch der Papst, „der das Verständniß der neuen Zeiten hatte". — Und welches waren diese neuen Zeiten, welche dem neuen Papste ein so lautes Hosianna zuriefen, daß der Blutruf des Crucifige nur dem Näherstehenden vernehmbar blieb?

Durch ganz Europa war eine Partei verbreitet, die, verfeindet mit Allem und Jedem, was in Kirche und Staat, Familie und Gesellschaft zu Recht bestand, das Losungswort des allgemeinen bewußten Umsturzes ausgegeben. Planmäßige Umwälzung aller Verhältnisse war ihr Ziel, und unablässig trug sie feuergefährliche Stoffe zu dem allgemeinen Weltbrande zusammen. Man nannte jene Partei damals die radicale, und der Ausdruck war insofern richtig, als er das Streben bezeichnete, das Werk der Zerstörung bis auf die untersten Fundamente des gesellschaftlichen Baues durchzuführen. Diese radicale Partei war kein Kind des gestrigen Tages. Sie hatte sich in stetiger historischer Entwicklung aus den kirchlichen Zerwürfnissen und politischen Krankheiten der letzten drei Jahrhunderte herausgebildet. Auch der Irrthum hat seine Logik, wie die Wahrheit, aber diese ist fruchtbar, jene verderbenschwanger. Die eine große Verneinung des Protestantismus mußte folgerichtig zu anderen Verneinungen führen; dem Bau, dem eine verwegene Hand den Grundstein entrissen, konnte über kurz oder lang der gänzliche Einsturz nicht erspart werden.

Die „Reformation", die Muttermörderin, empfing und gebar eine Tochter, die „Philosophie", wurde darauf altersschwach und gebar noch einen Sohn, den Rationalismus, dessen Geburt ihr das Leben kosten sollte.

Die „Philosophie" aber lebte am Hofe der Könige, und auch sie empfing und gebar ein Ungeheuer, die Revolution, welche mit den Männern des Volkes buhlte und Mutter wurde der Henker Europa's.

Als nun der stärkste dieser Söhne sich zum Könige seiner Brüder

aufgeworfen und seine Mutter in Ketten geschlagen, bis auch er hinsank unter der Übermacht, da ward es ruhig auf der Erde während fünfzehn Jahren.

Doch das Geschlecht derer, „die da verneinen", war nicht ausgestorben.

Sie gründeten in der Verborgenheit ein neues Volk, schlimmer als ihre Väter gewesen, denn sie hatten gelernt, die Zeit ihrer Rache zu erwarten.

Auch erfanden sie eine neue Sprache, wohlklingend in den Ohren der Fremden, den wahren Sinn derselben aber verstanden nur sie.

Man hieß diese Sprache „die großen Schlagwörter" und „die modernen Ideen".

Ihr Geschlecht mehrte sich und stieg im Ansehen der Völker mit jedem Tage.

Selbst die Söhne der Wahrheit sahen die Töchter der Lüge, daß sie schön waren, und schlossen mit ihnen Ehebündnisse, aus denen das Zwittergeschlecht der liberalen Katholiken hervorging, verwerflich und ein Abscheu vor Gott und den Menschen.

Es war eine große, niegesehene Verwirrung in allen Ländern, so daß kaum Einer des Andern Sprache verstand, und die Zahl derer abnahm, die einzig „wiedergeboren sind aus dem Wasser und dem heiligen Geist".

Und die Zahl der Kinder der modernen Idee nahm immer mehr überhand, und als sie sich groß und stark fühlten, verlangten sie von ihren Eltern das Erbtheil, das ihnen zukäme.

Das Erbtheil nannten sie in ihrer Sprache Freiheit, übersetzt aber lautete es: Empörung gegen jede Ordnung, Abschüttelung jeden Joches, Läugnung jeder Auctorität.

Vor die Könige traten sie hin und verlangten Constitutionalismus, Preßfreiheit, Cultusfreiheit und Gewissensfreiheit, und als die Könige die Masse der Freiheitsdurstigen sahen und ihre Wuth ermaßen, ließen sie sich einschüchtern und gaben dem Volke sein vermeintliches Erbtheil, die Freiheit, sich selbst und seine Könige zu verderben.

Auch vor den Papst traten die Kinder der modernen Idee und verlangten von ihm das, was die Könige ihnen zugestanden hatten. Von Pius IX. hoffte man diese Freiheiten um so eher, als man in ihm einen Papst auf der Höhe der modernen Zeit, einen Freund der Freiheit erblickt hatte. War nicht der erste Act seines Pontificates eine allgemeine groß-

artige Verzeihung für die „armen Männer des Volkes“ gewesen, die „der Tyrannei der vorigen Regierung zum Opfer gefallen waren“? Als die Welt diesen Act vernahm, jauchzte sie dem einzigen, dem „liberalen“ Papste entgegen; man glaubte, eine endgiltige, apostolische Aussöhnung hoffen zu dürfen zwischen der ewigen Ordnung und der neuerstandenen Freiheit, einen Vertrag zwischen dem starrköpfigen Rom und der wandelbaren Revolution. Was sollte von einem Papste nicht zu erwarten sein, der „die Revolutionäre amnestirte“? Nun konnte es gewiß nicht lange mehr dauern, bis der geliebte Pius die Klöster des Kirchenstaates säcularisire, die Jesuiten aufhebe, die Ronge'sche Religion in Deutschland, den Liberalismus in Frankreich anerkenne und — die Priesterehe einführe! So weit gingen die Hoffnungen, so groß war die Ideenverwirrung jener Tage.

Und um den Papst noch sicherer in die glorreiche Bahn der modernen Ideen zu leiten, glaubte die Revolution ihm *schmeicheln* zu müssen. „In den großen Ländern,“ mahnte Mazzini, „geht der Weg zur Wiedergeburt durch die Gassen des Volkes, in den kleinen aber durch die Paläste der Fürsten und Großen. Sie müssen um jeden Preis für die Revolution gewonnen werden. Es ist dieses leicht! Der Papst wird den Weg der Reformen aus Princip und Nothwendigkeit betreten, der König von Piemont aus Heißhunger nach der Krone Italiens . . . Benützet nur die geringste Vergünstigung, um die Massen zu versammeln, und wäre es auch nur unter dem Vorwande, euren Dank und eure Ovationen darzubringen. Feste, Gesänge, Vereinigungen, wiederholte Beziehungen zwischen Männern verschiedenster Meinung genügen, um die Ideen zu wecken und dem Volke das Gefühl seiner Kraft und das Bedürfniß immer neuer Forderungen zu geben.“ So kam es, daß die Revolution die Pfade Pius' IX. mit Blumen bestreute, ein Mal um das andere mit ihren verrätherischen Evvivas die heilige Stadt erfüllte und knieend „unter Heulen seinen Segen verlangte“. Aber unter den Blumenkränzen klirrten unheimlich die Dolche, unter dem Deckmantel des Enthusiasmus wuchs die Empörung.

Die Revolution wollte Pius *verführen*, aber sie vermochte nur seine Wachsamkeit zu verdoppeln. Die Revolution hatte das Decret der Amnestie vom 16. Juli 1846 nicht *ganz* gelesen, sonst hätte sie jede Illusion aufgegeben. „Sollten einige unserer Hoffnungen uns täuschen, so würden wir trotz des bitteren Schmerzes, den unser Herz darob empfinden müßte, nichtsdestoweniger uns immer erinnern, daß,

wenn die Milde das süßeste Attribut des Königs ist, die Gerechtigkeit seine erste Pflicht bleibt!" Der Papst hatte bloß das königliche Vorrecht der Milde üben wollen, und wenn er sich in seiner Güte täuschte, so war das kein Zeichen, daß er geblendet war von dem Zauber der neuen Ideen, sondern es bewies nur, daß Italien seiner unwürdig, daß die Freiheit, welche Jung-Italien verlangte, nicht verträglich war mit der mildesten aller Auctoritäten.

Diese traurigste aller Erfahrungen für ein edles, großes Herz mußte Pius IX. machen; sobald er jedoch seine gegründete Hoffnung getäuscht sah, da griff er auch zum Schwerte der Gerechtigkeit und erließ jene berühmte Encyklica vom 9. November 1846, welche für die Revolution der erste empfindliche Stoß, für das ganze folgende Pontificat aber ein einheitliches, festbegrenztes Programm war. „Gott ist Gott und die Kirche seine Dienerin auf Erden!" Eitler Wortschwall, hohles Lob des Fortschrittes der Menschheit, verwegenes Beginnen, sacrilegisches Unterfangen, „die katholische Kirche diesem erträumten Fortschritt unterordnen zu wollen. Unmögliches Bündniß zwischen der Wahrheit und der Lüge, der Schande und der Ehre". Aber Pius schaut tiefer, er sieht „die Quelle alles Elendes, aller Verwirrung und aller Schmach in der Sündfluth von Irrthümern, in den falschen Ideen, die von allen Seiten in die verschiedensten Schichten der Bevölkerung einsickern und mit ihrem bestechenden Namen das Herz so Mancher bethören". Er zeigt, „wie die Umsturzgedanken der Zeit ihre Wurzel haben in den Irrthümern Jener, welche in Sachen der Wahrheit ihre Vernunft zur einzigen Richterin machen und nicht anerkennen wollen, daß Glauben und Wissen nothwendig übereinstimmen müssen. So lange die Grundideen der Zeitverwirrung fortwuchern, ist an eine Heilung der Gesellschaft nicht zu denken". Daher Krieg, unversöhnlicher Krieg den modernen Ideen!

Eine solche Sprache hatte das Geschlecht der Revolution nicht erwartet, so konnte der „liberale" Pius nie gesprochen haben, solche Blasphemien gegen die Errungenschaften der Neuzeit mußten nothwendig von der Lippe eines Jesuiten gefallen sein. Es galt daher, den Papst von seiner Umgebung zu befreien, ihn dem bösen Zauberbanne der Jesuiten zu entreißen. Aber umsonst war ihr „Es lebe Pius IX. allein, nieder mit den Jesuiten!" — Pius IX. hatte selbst in der Encyklica gesprochen, und was er gesagt, war er durchzuführen gewillt auch ohne Jesuiten. Die Revolution sah sich schließlich getäuscht in ihren schönsten Erwartungen. Sie hatte verlangt, der Papst sollte ihre Lehren billigen, ihre

Fahne segnen, und Pius IX. verdammte ihre Lehre und erhob hoch und kühn das Banner des Kreuzes. Keines seiner Rechte ließ er sich abtrotzen, den Krieg mit Österreich wollte er nicht gutheißen. Mit dem berühmten Non possumus, das er seitdem so vielen Feinden entgegenhielt, traf er zuerst die Revolution, die mit ihm unterhandeln wollte. Großartiges, tief ergreifendes Schauspiel! Vor dem Quirinal wogt die unabsehbare Menge des römischen Volkes, das zwei Tage vorher die Entlassung des Ministeriums verlangt hatte und heute kommt, Pius IX. zu feiern und seinen Segen zu verlangen (11. Februar 1847): der Papst erscheint.

„Bevor ich euch, geliebte Unterthanen, dem ganzen Kirchenstaat und dem gesammten Italien den Segen spende, verlange ich von euch das feierliche Versprechen, daß eure Herzen einig und entschlossen sind, von mir nichts zu fordern, was die Heiligkeit dieses Staates und der Kirche verletzen könnte!" Und das ganze Volk erhob seine Stimme und rief: „Ja, wir schwören es." Pius fuhr fort: „Darum kann ich nicht, brauche ich nicht, will ich nicht jenes Geschrei erhören, das nicht der Ruf meines Volkes, sondern die Forderung eines Häufleins fremder Männer ist. Ich bitte also Gott, euch zu segnen unter der feierlichen Bedingung, daß ihr treu seid dem Papste, treu der Kirche. Auf euer Versprechen hin segne ich euch, segne ich euch von ganzem Herzen. Ihr aber haltet treu, was ihr Gott und eurem Glauben geschworen habt!" Und von Neuem erhob das Volk seine Stimme, dem Papste Treue zu geloben, und beugte in Demuth und Andacht sein Haupt unter dem Segen des Papstes.

Dieser Segen war ein Fluch für die Revolution. Non posso, non debbo, non voglio! Vor der feierlichen Energie dieser päpstlichen Erklärung brach Jung-Italiens erbärmliche Heuchelei zusammen. Alle Hoffnung mußte schwinden, den Papst „an der Spitze der Empörung zur Freiheit schreiten zu sehen". Alle Schmeicheleien waren umsonst gewesen; jetzt griff die Revolution zur Drohung, zückte ihre Dolche, bereitete ihre Ketten.

Rossi sank getroffen vom Verräther auf der Schwelle des Senates, die Kugel des Empörers ereilte Palma an der Seite des Papstes. Pius selbst sah sich gefangen; er mußte fliehen, um den Römern die Verantwortung für ein Verbrechen zu ersparen, das nicht an den Thätern allein sich rächt, sondern auch an jenen, die es zulassen, und an deren Kindern.

Das Herz und die Liebe aller Edeldenkenden folgte dem Papste in die Verbannung. Der Schrei der Entrüstung, welcher von einem Ende Europa's zum andern wiederhallte über das Verbrechen der Revolution, war ein deutliches Zeichen, daß im Papstthum das Herz der Menschheit verletzt war, daß ein Papst selbst im 19. Jahrhundert nicht in die Verbannung geht wie ein vertriebener Fürst, sondern wie ein verstoßener Vater.

In Gaeta konnte Pius mit Einem Blick die ganze Tiefe und Ausdehnung der Verwüstung überschauen und ein gewaltiges Sehnen nach Erlösung mußte sein Vaterherz ergreifen. Aber welchen Damm entgegenstellen den wilden Wassern der Bosheit? Da gedachte der Papst jener andern Fluth, die ein gottentfremdetes Geschlecht verschlungen hatte, weil dessen Geist zum Fleisch geworden, und er gedachte der reinen Taube, die mit dem Ölzweige des Friedens über dem Meer der Verwüstung erschien, das Ende des Elendes zu verkünden. Maria war jene Taube, deren Flügelschlag in der Zeitenfülle das Ende der Zornesfluthen gebracht hatte, Maria war es, die in ihrem Sohne der Schlange das Haupt zertreten und siegreich über den Verführer von Anbeginn sich stets als Hoffnung und Hilfe der Christen bewährt hatte. Als die Ketzerei der Albigenser, jene religiöse und sociale Revolution des Mittelalters, Frankreich verheerte, Europa bedrohte, als gegen ihr wildes Rasen das Wort der Päpste und das Schwert der Könige machtlos sich erwies, da trat Maria ein für die Kirche und die Gesellschaft, mit einem Rosenkranze fesselte sie das Ungeheuer und führte es gefangen zum Abgrunde. Und als im 16. Jahrhundert der Islam, die Religion des Schwertes und der Wollust, seine blutigen Horden über Europa ergoß und die alte Civilisation mit seiner Barbarei zu überschwemmen drohte, erschien Maria und führte die Vorkämpfer der christlichen Bildung und Freiheit zum Siege von Lepanto. Maria trat mit ihren Füßen den türkischen Halbmond. Und war es nicht wiederum Maria, die Königin, welche Pius VII. zum Siege über die Revolution und ihren gekrönten Vertreter führte? So mußte denn auch für Pius IX. Gaeta zu einem neuen Ancona werden. Was schon als Sehnen lange das Herz des Papstes erfüllte, reifte hier zur That. Die Verkündigung des Dogmas von der unbefleckten Empfängniß wurde hier vorbereitet und angebahnt. Als endlich die Vorarbeiten beendigt waren und aus allen Ländern der Welt die Wasserbächlein der Tradition sich in dem lauteren Urquell Roms gesammelt hatten, da berief Pius von den fernsten Gestaden die

Bischöfe zusammen und erklärte in ihrer Gegenwart „die durch Hinblick auf die Verdienste Christi makellose Empfängniß der allerseligsten Jungfrau Maria als eine von Gott geoffenbarte und daher von allen Christen zu glaubende Wahrheit". Und der Jubel, den diese Erklärung in Sanct Peter hervorrief, drang hinaus durch die Thore Roms und fand ein nie gehörtes, entzückendes Echo in den Herzen aller treuen Katholiken des Erdkreises.

Seltsam! Ein Ereigniß, welches die ganze katholische Welt vor Wonne erbeben machte, ließ die Feinde der Kirche kalt, es reizte nicht einmal ihren Haß! Die Armuth der modernen Philosophie stand blind vor diesem großartigen geschichtlichen Act, sie fühlte nicht, daß dieser Act, trotz seines anscheinend bloß innerkirchlichen, „rein mystischen" Charakters, gerade für die modernen Ideen ein harter Stoß war. Denn was hatte Pius gethan?

In den Tagen, wo für die Weisheit dieser Welt das Ende der Kirche nur mehr eine Frage der Zeit war, rief der Papst alle Alter des Christenthums als Zeugen vor seinen Richterstuhl, recapitulirte er noch einmal die siegreichen Jahrhunderte der Kirche bis zum ersten Augenblicke der Empfängniß ihrer Mutter und Königin, und reihte die gewaltigen Kämpfe der Kirche für Civilisation, Wahrheit und Recht an den goldenen Faden der Tradition von der unbefleckten Empfängniß; er vereinigte so gleichsam das neunzehnte Jahrhundert der Gottesfamilie mit dem hochheiligen Augenblick, da die reinste Mutter dieser Familie in's Dasein trat. Welche Kraft in diesem Gedanken der Einheit, der Zusammengehörigkeit für ein Jahrhundert, das so fernab zu liegen schien von den Erbarmungen und Verheißungen Gottes; welches Bild der Wirksamkeit der Gnade Christi, die, vorauswirkend das Wunder der unbefleckten Empfängniß, nachwirkend die große, durch Meere und Jahrhunderte getrennte Familie der Kirche geschaffen hat!

Aber warum mußte gerade in jenen Tagen des Sturmes die Tradition eine ihrer wundervollsten und zartesten Rosen entfalten? Weil gerade vom Dufte dieser Rose die kranke Menschheit gesunden sollte, weil in dem Dogma von der unbefleckten Empfängniß ein mächtiges Heilmittel gegen die Gebrechen gerade unserer Zeit verborgen lag. Es ist eine durch die ganze Kirchengeschichte bestätigte Thatsache, daß die feierliche Verkündigung eines Dogmas jedesmal nur dann erfolgte, wenn der Stolz des Irrthums oder der Haß der Lüge sich erhob und die Wahrheit zu einer Erklärung herausforderte. So bereicherten Arius,

Eutyches, Nestorius, Pelagius und so viele Andere bis auf Luther herab den Schatz der dogmatischen Definitionen; so war es in der Regel die Häresie, welche zur klareren Entwicklung der Wahrheit drängte.

Nur bei dem Dogma der unbefleckten Empfängniß schien einzig die Liebe gewaltet zu haben, als sollte in das Heiligthum dieses Geheimnisses auch nicht die geringste Unreinigkeit Zutritt haben. Und doch, mit der Liebe des Papstes und der Gläubigen drängte selbst der Geist der Zeit zu jener Erklärung, wenn auch nicht durch eine streng formulirte Häresie, so doch durch etwas noch Schlimmeres, durch die allgemeine Strömung des Materialismus und Naturalismus, die wie zur Signatur des lebenden Geschlechtes geworden war. Der Mensch hatte gelernt, sich selbst zu vergöttern und seiner Gottheit Alles zu opfern, was die sichtbare Welt ihm bot. Losgerissen von Gott, seinem Schöpfer, war er selbst sein Herr; sein eigener Wille war das Gesetz, und Sinnengenuß das Ziel seines Daseins. Stolz wies er den Gedanken eines Erlösers zurück, weil er keine Sünde anerkannte. Gegen diese tolle Überhebung und diese glaubenslose Versleischung des Menschengeistes, gegen die dreifache bittere Frucht der Erbschuld, stellte Pius IX. jenes Dogma auf, das mit seinem Inhalt die herrlichste Antwort gab auf die Fragen der Zeit. Dem Stolze ruft es seinen sündenvollen Ursprung, die Schmach seiner Geburt zu; der Sinnlichkeit hält es das höchste, reinmenschliche Ideal der makellos Empfangenen entgegen; dem irdischen Treiben der Welt zeigt es einen anderen, erhabenen Schatz, den Gott selbst so hoch achtete, daß er ihn nur seiner Mutter als Lebensmitgift schenkte. Die unbefleckt Empfangene und das verirrte Geschlecht der modernen Ideen, welcher Gegensatz, welche Extreme! Aber auch welcher Sieg des Papstthums über die modernen Ideen, als die hehre, reine Erscheinung der Makellosen trotz der furchtbaren Magnetkraft des Erdgeistes die Herzen der Gläubigen, d. h. die edelsten, größten Herzen der Menschheit mit Enthusiasmus erfüllte und unwiderstehlich zu sich hinaufzog! Konnte das wohl eine ausgelebte Kirche, ein entbehrliches Papstthum sein, das nach achtzehnhundertjährigem Bestehen so viel Jugendkraft, so großartige Ideen hatte, daß es mitten im allgemeinen Verfall ein so reines Ideal der Menschheit aufstellte, und noch Adel der Gesinnung genug besaß, für ein so hehres Vorbild sich zu begeistern, ja den Muth fühlte, sich ihm möglichst zu nahen durch Reinheit und Tugend? Wo wäre die arme Menschheit, deren Schwere immer zur Tiefe zieht, wenn nicht das Papstthum und die Kirche es emporhielten über dem Abgrund?

In der Verbannung hatte Pius seinen glorreichen Feldzug gegen die Irrthümer der Zeit begonnen, er setzte ihn fort, als die gerechte Entrüstung Europa's ihm die Pforten Roms wieder geöffnet hatte. Vielleicht mochte die gemäßigte oder die disciplinirte Revolution, wie sie in mehreren europäischen Cabineten herrschte, sich mit dem Gedanken schmeicheln, der Papst werde schon aus Dankbarkeit künftighin versöhnende Ideen obwalten lassen und zu einzelnen Eingriffen der weltlichen Macht in die Freiheit der Kirche ein Auge zudrücken. Die revolutionäre Wissenschaft ging noch weiter und stellte einfachhin den Satz auf: „Der römische Bischof kann und muß sich mit dem Fortschritt, dem Liberalismus und der modernen Cultur aussöhnen und verständigen." Das war eine Herausforderung auf Leben und Tod. Pius durfte nicht schweigen. Er antwortete.

Mitten in der unsäglichen Verwirrung der Zeit stand er da, ein Gesandter des ewigen Richters. Vor ihm häufte sich die gewaltige Ernte der neuen Errungenschaften des Fortschritts und der Aufklärung, der ganze Wirrwarr moderner Gedanken. Mit diesen sollte er sich aussöhnen; diesen Erntehaufen sollte er als reinen Weizen in die Fruchtkammern der Menschheit bringen zum Brode der Gegenwart, zur Aussaat für die Zukunft. Aber Pius als Richter der Wahrheit, als Vater der Menschheit, verschloß zum großen Zorn der modernen Schnitter die Thore der Fruchtkammern. Er nahm die Wurfschaufel der Wahrheit und Gerechtigkeit zur Hand, und sieh' da! die reiche Ernte schwand immer mehr zusammen, der Wind trug die Spreu und das Unkraut in's Feuer, und nur wenige reine Weizenkörner blieben übrig. Diese Reinigung der modernen Ideen durch den Papst war eine der größten Arbeiten des Jahrhunderts, von ihr wird sich die Zeitenwende einstens herschreiben. Die Revolution kennt die furchtbare Getreideschwinge und nennt sie mit Entsetzen und Ingrimm den Syllabus.

Jahr um Jahr war dieser Syllabus entstanden; reiflich war eine moderne Idee um die andere von Pius untersucht, gerichtet und verdammt worden; allmählich wie die Lüge sich entwickelte, schrieb der Hüter der Wahrheit ihren Todesspruch. Kaum achtete die Welt dieser stillen Arbeit, sie fand die zerstreuten Censuren der einzelnen Irrthümer kaum der Aufmerksamkeit, geschweige des Zornes werth. Da erschien der Syllabus, der die ganze Summe der Revolutionsgedanken in ihrem verderblichen Zusammenhange als Lüge brandmarkte, als Ketzereien verdammte. Wie ein Feuer vom Himmel fiel dieses Urtheil auf das

Haus des Liberalismus, und verzehrte es bis tief hinab in die Grundvesten.

Daß die ungläubige Welt sich gegen den Syllabus erhob, war vorauszusehen. Daß aber Katholiken und katholische Lehrer theils verlegen den Blick senkten, theils offen widersprachen, zeigte leider nur zu deutlich, daß Pius IX. der Mann der Vorsehung gewesen und mit der Sonde des Arztes die wunde Stelle berührt hatte. Der Syllabus hatte im Innern der Kirche selbst eine so großartige Wirkung, daß nur die Zukunft ihre Tragweite ganz wird ermessen können. Die päpstliche That von 1864 vernichtete mit einem Schlage den liberalen Katholicismus; sie erreichte, daß die schuldlos Irrenden reumüthig zur Wahrheit zurückkehrten, und daß die falschen Brüder, entlarvt, ihr Werk der Zerstörung nicht mehr unter dem Deckmantel der Klugheit und Liebe fortsetzen konnten. Die „liberale Illusion" mochte bei Manchen noch fortbestehen, aber der „liberale Katholicismus" als Dogma war vernichtet.

Tausend Beschränkungen wurden umsonst ersonnen, allerlei Vorbehalte vergebens aufgestellt. Den armen Vertheidigern des Liberalismus blieb nur der traurige Trost, die Zeitgemäßheit des Syllabus zu läugnen. Statt wie das Volk in der heiligen Schrift den Wächter der hohen Warte zu fragen: „Custos, quid de nocte? custos, quid de nocte?" wollten sie aus ihrem nebelumzogenen Horizonte den Wächter belehren, der, auf der Zinne des Tempels stehend, die Zeit und ihren Weg mit gotterleuchtetem Blick umspannte.

Pius sah, wie seit nahezu einem Jahrhundert nichts mehr feststand, Staaten, Dynastien, Throne, nichts von Dauer war. In der nächsten Zukunft drohten noch schrecklichere Krisen; auf dem Wege, den die Menschheit wandelte, gähnte ein schrecklicher Abgrund — die Apostasie der Welt von Gott und von der Kirche. Da erhob Pius die Stimme, verkündete den Ausgang des Irrweges wie seinen Anfang, nannte alle die Stationen des Fluches und des Elendes, welche schon vorüber waren oder noch kommen sollten. Er predigte die Wahrheit vom Rechte Gottes, von der Pflicht der Nationen und dem Beruf der Fürsten. Wird seine Stimme gehört, so sind die Staaten, Völker und Dynastien gerettet; wird seine Warnung mißachtet, nun denn, wenigstens hat die Kirche ihre Sendung erfüllt, der Papst hat seine Seele gerettet.

Hätte die päpstliche Warnung einer greifbaren Bestätigung bedurft, die nachfolgenden Jahre europäischen Elendes mit ihren riesigen Kriegen, blutigen Aufständen, nie endenden Unruhen hätten diese Bestätigung

gegeben. Napoleon III., der gekrönte Vertreter der vom Syllabus verworfenen Ideen, unterschrieb mit dem Blute seiner besiegten Armeen die Nothwendigkeit und Wahrheit des Syllabus, der ihm den einzig dastehenden Fall seiner Macht vorausgezeigt hatte.

Wenn einst wieder Klarheit und Sicherheit in die grenzenlose Gedankenverwirrung gekommen ist; wenn es wieder licht wird auf dem Pfad der Nationen, die jetzt in dunkler Nacht von Abgrund zu Abgrund wanken; wenn einst die Wahrheit strahlen wird, rein von jeder Zuthat der Lüge, sichtbar auch dem blöden Auge; wenn erst im Gefolge der Wahrheit die Freiheit wiederkehrt in das Leben der Völker: wem werden die künftigen Geschlechter nach Gott dieses hohe Glück, diese frohe Zeitenwende zu danken haben, wenn nicht Pius IX. und seiner neuen Freiheitscharte — dem Syllabus? Das Losungswort der heutigen Welt ist Freiheit, Pius IX. stellt sich an die Spitze des Freiheitsheeres, er entfaltet das Banner des Syllabus. Mit diesem schreitet er kühn voran: „veritas liberabit vos!“ „Wahrheit“ ist die Losung der Freiheit.

So wahrte das Papstthum der Welt die Freiheit, indem es die Wahrheit rettete!

Aber die Welt hatte den Fingerzeig des Syllabus mißachtet — ach Gott, sie war nicht mehr im Stande, ihn zu verstehen! Der Naturalismus in Staat, Wissenschaft und Leben war immer tiefer gesunken. „Der Einfluß einer Nation hängt von der Menschenzahl ab, die sie unter Waffen stellen kann“, so lautete in kurzen Worten das Credo der modernen Staaten. Die Macht der Wahrheit und Gerechtigkeit, jener ewigen Grundlagen des Friedens, des Glückes und der Größe der Völker, war mißkannt, verhöhnt, verachtet. Eine menschliche Gesellschaft aber ohne Wahrheit und Gerechtigkeit, die nur die materielle Gewalt als Regel anerkennt, ist keine *menschliche* Gesellschaft mehr, denn mit der Wahrheit wirft sie das hohe Privilegium des Verstandes, mit der Gerechtigkeit das Kleinod des Willens von sich; was ihr bleibt, ist das Vorrecht, das der Löwe der Wüste und der Tiger des Waldes über die kleineren Bewohner ihrer einsamen Reiche haben.

Aber das ist der Beruf des Papstthums, das Salz der Erde, der Hüter der Civilisation zu sein, und je größer die allgemeine Versunkenheit im Laufe der Jahre sich herausstellt, um so dringender tritt der Retterberuf an den Statthalter Christi heran. Einzig mitten in dem allgemeinen Gewirr, der allgemeinen Schmach, dem furchtbaren Ruin und dem noch furchtbareren Stolze der Mächte dieser Welt hielt er die

Rechte Gottes und die unsterblichen Hoffnungen der Menschheit aufrecht. Wahrheit! rief er den Verführern, Gerechtigkeit! den „Räubern der Nationen" (Jer. 4, 7) entgegen, aber seine Stimme allein schien zu schwach, die Noth und das Bedürfniß waren zu großartig angeschwollen, um nicht ein außerordentliches Heilmittel zu erheischen. Die Stunde eines allgemeinen Concils hatte geschlagen.

Das Werk, mit Umsicht geplant, mit Weisheit vorbereitet, versammelte endlich in Rom den katholischen Episcopat zu den feierlichsten Sitzungen, welche die langen Jahrhunderte nur selten gesehen haben. Anscheinend unübersteigliche Hindernisse setzten sich dem Concile entgegen; Pius fürchtete nicht, er hatte überlegt und gebetet. Die Welt schrie und schrieb, daß ein Concil im Jahrhundert der Freiheit ein Unding sei; furchtsame, fleischlichkluge Männer hielten es wenigstens für ein unzeitgemäßes Unternehmen; die Klugheit des Papstes aber hielt es gerade jetzt für nothwendig, und darum berief er die Bischöfe im Namen des Allmächtigen. Sie sollten auf diesem Concile „mit der größten Sorgfalt berathen, was besonders in diesen schweren Zeiten auf die größere Ehre Gottes, die Unversehrtheit des Glaubens, die ewige Rettung der Seelen, die Beobachtung der kirchlichen Gesetze, die Heranbildung der christlichen Jugend hinzielt. Mit dem größten Eifer sollte dafür Sorge getragen werden, daß alle Übel von der Kirche und der bürgerlichen Gesellschaft abgewendet würden. Denn Niemand," fährt der Papst fort, „kann läugnen, daß die katholische Kirche und ihre Lehre nicht nur auf die ewige Rettung der Menschen hinzielt, sondern daß sie auch die zeitliche Wohlfahrt der Menschheit bewirkt, daß sie der menschlichen Gesellschaft wahres Glück, Ordnung und Ruhe schafft und auch den Fortschritt und die Gediegenheit der menschlichen Wissenschaften befördert, wie die Geschichte durch Thatsachen klar und offen darthut." Das war das erhabene, alle wahren Interessen der Menschheit umfassende Programm Pius' IX., ein anderes kannte und wollte er nicht.

Der bedrohte Geist der Empörung und des Gotteshasses ahnte im Voraus, zu welchem Ergebniß dieses Programm führen werde, und während in den maßgebenden Kreisen der Gegenstand des Schreckens kaum vorübergehend genannt worden war, suchte der vorsichtige Liberalismus durch sein Geschrei über die „Unfehlbarkeit" die Gemüther zu verwirren, die politischen Mächte aufzuwiegeln und, wenn möglich, selbst das Urtheil der Bischöfe zu beeinflussen. Es war eines der vielen ehrenden Zeugnisse, welches die ungläubige Welt gegen ihren Willen

Pius IX. gezollt hat, indem sie ihm mitten in der allgemeinen Verlassenheit so viel Willensstärke und Scharfblick zutraute. Pius IX. täuschte die Erwartungen der Welt ebensowenig, als er sich durch ihre Drohungen einschüchtern ließ.

Der Liberalismus hatte dem Concil die Frage über die Unfehlbarkeit aufgedrängt, ihre Beantwortung war dadurch selbst zeitgemäß geworden. Sie war es noch in anderer Hinsicht. Die päpstliche Unfehlbarkeit war das Dogma der kirchlichen Einheit, der kirchlichen Auctorität, der kirchlichen Wahrheit im entschiedensten Gegensatze zur Zerrissenheit der Meinungen, zur frechen Empörung, zur tausendfachen Lüge des 19. Jahrhunderts. In dem einen Dogma sprach das Concil den Urtheilsspruch und den Lebensruf zugleich aus über die arme, zerklüftete, führerlose, irrende Menschheit. Mit der Infallibilität kam Pius dem Sehnen der edeldenkenden Herzen entgegen, die eine feste Stütze suchten in dem haltlosen Schwanken, eine sichere Leuchte in der wachsenden Finsterniß, eine Heimath der Ruhe und der Sicherheit für den nach Wahrheit und Friede dürstenden Geist. Freiheit der Meinungen, Freiheit der Forschung, Freiheit der Wissenschaften forderte der Stolz des Menschen, Gehorsam unter Gottes Willen aus dem Munde seines Stellvertreters verlangte Pius und mit ihm die Kirche und Christus. Wahrlich, der Liberalismus hatte Recht, gerade dieses Dogma zu fürchten, aber deßwegen waren Pius IX. und das Concil genöthigt, es zu verkünden. Es gingen Schrecken erregende Prophezeiungen um von einem großen Abfall, wenn das Dogma wirklich verkündet werden sollte. Aber das Dogma wurde definirt, und wo sind seine Feinde?

Nach innen hatte die Kirche eine neue Stärkung durch die klarer hervortretende Einheit, durch die hellere Entfaltung der Wahrheit erhalten, das war für die gegenwärtige Lage das Wichtigste. Andere Fragen waren entweder mit dieser schon erledigt oder konnten doch auf leichte Weise anderweitig zum Abschluß kommen. Aber auch nach außen hatte das Concil einen vorläufigen Ruhepunkt erreicht. Mit der päpstlichen Unfehlbarkeit war in gewissem Sinne der Hauptzweck des Concils erreicht, die Frage über den Beruf der Kirche, ihre Göttlichkeit und ihre innere Einrichtung erledigt. Die Kirche war hingestellt als die Lehrmeisterin der Nationen, als die Hüterin der Ordnung, als die Mutter des Friedens; Gehorsam heischend kraft göttlicher Machtfülle trat sie vor die Völker, Leben verheißend oder Tod verkündend, je nachdem ihre mütterliche Stimme gehört oder verachtet würde. Und der gesetz-

liche Vertreter der Kirche war der unfehlbare Papst; an ihn hatten sich Fürsten und Völker zu wenden, mit ihm sollte die Revolution verhandeln. Die Kirche hatte in der Unfehlbarkeit gleichsam ihr letztes Wort der Vertragsbedingung gesagt, von der sie nicht abweichen wollte in dem Bunde, den sie zum Segen der Menschheit mit dieser schließen wollte. Nur unter Anerkennung dieser Bedingung waren künftige Verhandlungen möglich. Was sollten Einzelbestimmungen gegenüber von Regierungen und Völkern, welche die erste Grundlage der Kirche, ihre göttliche Einsetzung und Machtfülle nicht anerkannten? Das nächste Wort über die Schicksale der Welt war also an der Revolution und dem Unglauben.

Und die Revolution antwortete durch die Einnahme Roms, die Gefangennehmung des Papstes, die Verfolgung der Bischöfe und Gläubigen fast in allen Ländern. Überall schien sie obzusiegen und dennoch konnte sie keine Ruhe finden. Pius IX. lebte, das reichte hin, sie zu beunruhigen; so lange ein Papst noch lebt in der Welt, schläft das Gewissen der Völker nicht ein. Daher erwartete die Revolution mit Ungeduld den Tod Pius' IX.! Jeden Tag seit 1859 bereits spähte sie an den Thüren des Vatican und frug Alle, die aus- und eingingen: „Stirbt der Papst nicht bald?" Freilich erhielt sie immer dieselbe Antwort: „Der Papst ist gar nicht dem Tode nahe." Aber die Revolution hörte schlecht und schrieb gleich an alle Höfe: „Bereitet euch, eine neue Papstwahl steht bevor." Statt des Papstes starben die Feinde des Papstes, die Herren derer, die an den Thüren des Vaticans lauerten. Napoleon starb, Mazzini starb, Cavour starb, Ratazzi starb und noch viele, viele Andere starben; durch eine furchtbare Pforte gingen sie ein in ihre Ewigkeit. Pius aber sah sie sterben, er verzieh ihnen und betete für sie. Und noch einmal gegen Ende des vorigen Jahres waren Aller Augen nach Rom gewendet, denn der Tod hatte seinen prophetischen Schatten über die heilige Stadt geworfen. Und abermals ging er an den Thoren des Vaticans vorbei und klopfte an der Thüre des Quirinals, ein unerwarteter, unabweislicher Gast.

Da endlich schlug nach Gottes unerforschlichem Rathschluß die Stunde des Papstes, denn auch die Päpste sind sterblich. Selbst die Welt fühlte sich einen Augenblick wie verwaist, der Vater war gestorben. Aber wenn auch Pius starb, Petrus lebt.

So stand und starb Pius IX., ein ganzer Charakter, ein großer Mann, groß wie kein Zweiter neben ihm in dem lebenden Geschlecht,

denn Keiner hat wie er einer so großen Idee mit solcher Energie und Weisheit ein so langes Leben geweiht, Keiner wie er das Banner der Wahrheit und Gerechtigkeit so hoch getragen auf dem blutigen Wahlfeld dieser schlimmen Tage.

* * *

„Naboth, der heilige Mann, besaß einen Weinberg, und er wurde aufgefordert im Namen des Königs, sein Eigenthum auszuliefern, damit der König den Weinberg zerstören und einen Gemüsegarten anlegen könne. Aber Naboth sprach: ‚Ferne sei von mir der Gedanke, das Erbtheil meiner Väter preiszugeben', und Naboth vertheidigte seinen Weinberg um den Preis seines Blutes."

Wenn der große Verstorbene diese Erzählung der Schrift so gerne auf sich anwandte, fürwahr so geschah es nur, weil sie in kurzen Zügen seinen ganzen Charakter und seine ganze Geschichte enthielt. Vertheidigte Naboth-Pius nicht dreißig Jahre hindurch den Weinberg der Kirche, jedes schwache Reblein, jeden Schuh Erde um den Preis seines Blutes gegen die Forderung der Könige? Allen ungerechten Zumuthungen antwortete er sein entschiedenes „Nein"; allen Drohungen setzte er sein ruhiges „Nur zu!" entgegen. Mit diesen beiden Worten der Wahrheit und des apostolischen Muthes hat er dreißig Jahre lang die Bosheit zu Schanden gemacht und seinen Weinberg gewahrt.

Ja *gewahrt*, denn wann auch immer der Sieg endgiltig sich entscheiden mag, Pius IX. hat ihn angebahnt. *Er* hat den Streit nicht *begonnen*, aber wohl den Kampf, den aufgedrängten, *verschärft*, auf gewisse Punkte concentrirt. Pius' IX. Charakter war ganz darnach angethan, die große Versöhnung der verirrten Nationen mit der Wahrheit und Gerechtigkeit durch seine persönliche Milde, Liebenswürdigkeit und Nachsicht zu vermitteln. Um den empörten Großen und Kleinen auch den geringsten Anschein berechtigter Unzufriedenheit zu nehmen, hatte Gott in seiner Person einen Mann erwählt, dessen Eigenschaften das gerade Gegentheil von dem waren, was die Welt, wenn auch mit Unrecht, am Papstthum zu tadeln gewohnt war. Eine Ideenrichtung, die mit der Liebe Pius' IX. nicht bestehen konnte, mußte unhaltbar sein, eine Partei, die mit Pius' IX. Güte nicht zufrieden war, konnte nur das Schlimmste wollen. Pius IX. hatte am Anfang Liebe und Güte bis zur Grenze des Erlaubten versucht; als dieser Versuch mißlungen, stand wenigstens die Revolution in ihrer ganzen Frechheit

unentschuldbar, in ihren schlimmen Tendenzen unverkennbar da; jede weitere Transaction wäre Verrath, jede Zurückhaltung Feigheit, ein schmachvoller Abfall von den Traditionen des Papstthums gewesen. Nein, Furcht im Bekenntniß der Wahrheit kennt das Papstthum nicht, denn sein Meister hat gesagt: „Fürchtet euch nicht!" Oder war etwa weniger zu fürchten, als die halbe Welt auf Seiten Arius' stand — oder das griechische Kaiserreich mit dem Schisma drohte — oder der Protestantismus an der Spitze von halb Europa dem Papst den Fehdehandschuh hinwarf? Hat Pius IX. unzeitgemäß gehandelt, so haben das Concil von Trient, das Concil von Florenz, das Concil von Nicäa und so manche andere Concilien ebenso unzeitgemäß entschieden. Athanasius der Große brachte wegen eines Jota die Spaltung in der christlichen Welt zum Ausbruch, allein dieses Jota rettete nach Gottes Rathschluß den Glauben an die heiligste Dreifaltigkeit. Göttliche Halsstarrigkeit der Kirche, welche diese nur von Jenem lernen konnte, der gesagt: „Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte sollen nicht vergehen — Ein Jota vom Gesetze wird nicht vergehen, bis Alles geschieht." Göttliche Unzeitgemäßheit der warnenden Stimme des Papstthums, die nicht zulassen will, daß die Menschheit ungemahnt und rettungslos dem Verderben entgegenstürme!

Pius hat den guten Kampf gekämpft. Mehr konnte er nicht thun, er war bloß beauftragt, die verkannte Wahrheit zu bekennen, nicht sie *siegen zu sehen*. Als er im Jahre 1861 in St. Johann vom Lateran vor einer zahlreichen Menge Volkes das Wort ergriff, streckte er die Hand aus gegen das nahegelegene Colosseum. „Dieses Amphitheater," rief er aus, „dieses Colosseum, welches so nahe ist, war in den ersten Jahrhunderten der Kirche ein Kelch, der das Blut der christlichen Helden auffing. Heute ist er der Becher, der unsere Thränen sammelt. Jenes Blut und diese Thränen rufen zum Himmel, sie werden das Herz Gottes zu Gunsten seiner Kirche rühren. Seid überzeugt und beruhigt, wie ich selbst es bin, die Pläne der Feinde der Kirche werden nicht siegen. Die Feinde hofften die Kirche zu zerstören, indem sie ihr die weltliche Herrschaft raubten. Und ich bin gewiß, diese Herrschaft wird der Kirche wiedergegeben werden, der heilige Stuhl wird in all' seine Besitzungen wieder eintreten. Es kann sein, *daß ich aufgehört haben werde zu leben*, ohne diese Gerechtigkeit zu schauen — aber was thut das? Simon, der Sohn des Jonas, ist dem Tode unterworfen, Petrus stirbt nicht."

Nicht vermaß Pius sich in menschlicher Ungeduld, Tag und Stunde des Heiles zu ergründen. Nicht mit Tagen und Stunden mißt der Herr der Zeit, tausend Jahre sind vor ihm wie ein Tag, und in der langen Reihe der Jahrhunderte hat er auch der Bosheit ihre geheimnißvoll gezählten Stunden zugestanden. Simon starb und Nero triumphirte, aber Petrus starb nicht und setzte achthundert Jahre später Karl den Großen auf den Thron Nero's. So mißt Gott dem Papstthum die Stunden des Sieges und der Welt die frohen Segnungen der Kirche. Pius starb und die Revolution siegte, aber eine Zeit wird kommen, wo Petrus die Beute der Revolution vertheilen wird. Dann wird die Welt dankbar zu Pius IX. zurückblicken, sein Andenken segnen und sein Grab in Ehren halten, als den Eckstein einer glücklicheren Zeit.

Es gibt geschichtliche Gräber, die trotz aller Größe traurig sind, denn in ihnen schlummern Männer, welche als die Träger ihrer Zeit die ganze Größe dieser Zeit mit sich in's Grab nahmen. Andere Gräber aber sind freudig, ein Hauch des Lebens weht aus der Asche ihrer großen Todten. Ein solches freudiges, siegreiches Grab, wie kein anderes mehr, war das Grab des Erlösers, freudig und siegreich aber sind auch die Gräber vieler Päpste, und Pius' IX. Grab zählt zu den schönsten.

Auf dieses Grab schaut dankend und segnend die ganze Kirche, voran der göttliche Bräutigam, für dessen Braut der Verstorbene so treu gekämpft, so muthig gelitten, so liebentbrannt geeifert hat.

Die unbefleckte Himmelskönigin schwebt segnend über der Ruhestätte „ihres Papstes" und mit ihr die zahlreichen Heiligen und Seligen, deren Andenken Pius IX. durch seinen Machtspruch verewigte.

Um dieses Grab schaaren sich im Geiste die Katholiken des Weltalls, denen Pius IX. sein langes Pontificat hindurch so unzählige Gnaden des Lichtes, der Stärke, der Geduld und Opferfreude vermittelt, für die er gebetet und gelitten hat. Sie danken Pius für den trefflichen Episcopat und Klerus, der unter seiner Leitung zu so herrlicher Blüthe, zu wirklich apostolischem Heldenmuth sich entfaltet hat.

Und wer sind jene Anderen, die da kommen, Thränen der Freude in den Augen! Es sind jene drei Kirchensprengel, die Pius IX. nach langer Trennung wieder mit der goldenen Kette der katholischen Hierarchie umschlungen, sie gleichsam mit seinen Armen eng und liebend an das Mutterherz der Kirche gedrückt hat, daß sie ausruhen und frisches Leben schöpfen.

Und eine andere unzählbare Schaar naht sich dem Grabe — es

sind die letztgeborenen Kinder der Kirche, kommend vom fernsten Orient und Occident, vom hohen Norden und vom entlegenen Süden. Ach, ihnen haben die Missionäre, die Pius ihnen sandte, zugleich mit dem Namen Gottes und Christi und Mariä den lieben Namen Pius gebracht. Sie sind noch so jung im Glauben, daß Pius für sie der erste Papst war, daher liebten sie ihn doppelt und besonders unter ihnen wird sein Name genannt und gesegnet bleiben, so oft sie den Beginn ihres Christenthums erwähnen werden.

Aber noch Andere umgeben traurig das siegreiche Grab; ihre Thränen sind keine Freudenthränen, ihr Blick ist gesenkt, ihr Antlitz bedeckt von Scham und Reue. O möchte ihre Zahl noch größer sein, denn es sind jene, die den Verstorbenen im Leben verfolgt, und die erst spät zur Einsicht gelangten, daß sie im Papst das Glück, den Frieden, die Freiheit der Nationen verfolgten.

Doch „was stehet ihr da, Männer von Galiläa", und schauet weinend auf das Grab und traurig gegen Himmel? Die Herrschaft Pius' IX. hat geendet, aber die Herrschaft Christi ist ewig. Das „Kreuz vom Kreuze" stieg zum Himmel, wo des Menschen Sohn in Glorie thronet, aber auch leuchtet schon im Morgenroth ein anderes „Licht vom Himmel". Die Kirche ist nicht mehr Wittwe, die Völker sind nicht mehr Waisen; die Nationen haben einen Hirten, Wahrheit und Gnade einen Spender, der Himmel einen Vertreter, die Mächte der Hölle einen Obsieger — die Welt einen Papst wieder empfangen. Am Grabe Pius' IX. steht Leo XIII., der Gotterwählte, Frohbegrüßte, Glorreichregierende.

Pius' IX. Jahre seien ihm beschieden! In Freuden ernte er die Thränenaussaat seines Vorgängers, und wie dieser unentwegt dastand im Sturme und gewaltig im Kampfe, so strahle Leo XIII. herrlich im Frieden — glorreich im Triumphe!

# Das Verhältniß der Philosophie zur Pädagogik.

## Erster Brief. Einleitung.

Theuerster Freund!

Beruf und Neigung einten uns längere Zeit in dem Streben, eine zahlreiche uns anvertraute Jugend für Gott, sich selbst und die christliche Gesellschaft zu erziehen. Da griff eine feindliche Macht mit eiserner Hand in die theuren Bande, um dieselben schonungslos zu zerreißen. Weit nach Nord und Süd hat uns der Sturm auseinander getrieben. Aber wegen dieser räumlichen Trennung auch den liebgewordenen geistigen Verkehr aufzugeben, bin ich durchaus nicht gewillt. Sehr erwünscht kam mir darum Ihre Aufforderung, Ihnen einige der Theorie und Praxis entlehnte Bemerkungen über das Verhältniß der modernen Philosophie zur Elementar-Pädagogik mitzutheilen.

Das Thema mag zwar auf den ersten Blick etwas sonderbar erscheinen. Wie, könnte man fragen, was hat denn die dem praktischen Leben so fernstehende Philosophie mit ihren abstracten Ideen und Systemen mit der Schule und gar mit der Elementarschule zu schaffen? Indessen so berechtigt dieser Zweifel scheinen mag, so ist doch dessen Lösung überaus leicht; denn wo Thatsachen reden, müssen alle Einwendungen schweigen. Niemand aber wird wohl die Thatsache läugnen können, daß philosophische Lehren in den oberen, und thatsächliche Ausführung dieser Lehren in den unteren Schichten der menschlichen Gesellschaft vielfach Hand in Hand gehen.

Da sehen wir z. B. den salbenduftenden Römer, der seine in Genüssen aller Art abgespannten Nerven durch den Anblick des Christenblutes in der Arena in gelinde Erregung zu bringen sucht. Welch treues Abbild der epikuräischen Lebensweisheit! Ja wohl, zur „Heerde Epikurs" gehörten nicht bloß Philosophen; der Schrei nach Brod und Spielen ist in den Reihen des römischen Volkes der sehr concrete Ausdruck für die Fundamentallehre jener Philosophie. Ebenso läßt sich in den verschiedenen Perioden der mittelalterlichen Geschichte der wechselnde Einfluß der aristotelischen, platonischen und arabischen Philosophie nicht verkennen. Blicken wir dann etwa hin auf den Anfang des 16. Jahr-

hunderts. Bezeichnet der in jener Zeit auftauchende Macchiavellismus etwa bloß ein philosophisches System, oder nicht ebenso gut eine Reihe von thatsächlichen Ausführungen des Satzes: „Zur Hebung der nationalen Macht ist jedes zweckentsprechende Mittel gut"? Und im Gegensatze hierzu, wo fand am Ende des vorigen Jahrhunderts der Geist der Auflehnung gegen alle gesetzliche Auctorität seinen letzten Stützpunkt? Die sogen. Philosophen waren es, die jenen Geist großgezogen und zu einer welterschütternden Macht herangebildet hatten.

Diese Beispiele, die sich fast in's Unendliche vermehren ließen, thun zur Genüge dar, daß die philosophischen und besonders die ethischen Anschauungen von einem so weittragenden Einfluß auf das Leben sind, wie man es bei oberflächlicher Betrachtung wohl kaum glauben möchte. Es ist natürlich hier nicht die Rede von jedem philosophischen Krämer, der glaubt, seine wirkliche oder eingebildete Weisheit auf diesem Markte am besten an den Mann bringen zu können, sondern von jenen Systemen, welche großen Strömungen gleich die menschliche Gesellschaft durchziehen, Viele mit sich fortreißend und noch Mehrere mit ihrem letzten Wellenschlag wenigstens berührend.

Für die Mehrzahl des Volkes ist aber gerade die Elementarschule der Kanal, durch welchen sie mit jenen in Verbindung tritt. Ganz natürlich: Eine gewaltige wissenschaftliche Strömung in den oberen Regionen wird zunächst auf die gebildetsten Geister und durch diese auf die ganze höhere Literatur ihren Einfluß ausüben. Vernunft und Gesetz aber verpflichten denjenigen, der sich zum Stande eines Volkslehrers heranbilden will, mit dieser sogen. classischen Literatur seines Volkes in innige Beziehung zu treten. Er ist berufen, theilzunehmen an den hohen geistigen Schätzen seiner Nation, und durch seine Vermittlung werden dieselben mehr oder minder direct in das Volksleben gelangen. Die Elementarschule also ist es, welche die scheinbar so gewaltige Kluft zwischen dem Gelehrten und dem gewöhnlichen Manne überbrückt.

Ist dieser Satz wahr, und Niemand kann daran zweifeln, so ist es natürlich von dem höchsten Interesse und von einer nicht zu unterschätzenden Bedeutung, den Spuren der verschiedenen philosophischen Schulen unseres Jahrhunderts in dem Geiste und der Praxis unserer Volksschulen nachzugehen. Vielleicht ließen sich auf diesem Felde zahlreiche bemerkenswerthe Entdeckungen machen, und Mancher, der es offenbar ganz redlich und christlich meint, würde sich sagen: Schau, schau, dieses Bächlein und jenes, deren Wasser ich für ganz ungefährlich, ja heil-

bringend gehalten, leiten ihren Ursprung aus einer höchst verdächtigen Quelle her und können darum unmöglich so ganz schadlos und unverfänglich sein.

Es hieße indessen zu weit gehen, wollten wir an dieser Stelle alle bedeutenden philosophischen Systeme der Neuzeit unserer Betrachtung unterziehen. Wir werden uns vielmehr auf jene Männer beschränken müssen, die von unmittelbarerem Einfluß auf die Pädagogik waren, und da glaube ich nicht fehlzugreifen, wenn ich Philosophen wie Kant, Herbart und Beneke eine solche Bedeutung für die Pädagogik zuschreibe. Diese Männer mögen uns also in ihrer Eigenschaft als Pädagogen für einige Zeit beschäftigen.

Zuvor jedoch werden wir, glaube ich, gut daran thun, zur Gewinnung einer sicherern Grundlage uns kurz die Bedeutung der Philosophie für die Pädagogik theoretisch klar zu machen. Doch für heute habe ich Ihre Geduld lange genug in Anspruch genommen. Theilen Sie mir unverholen Ihre Bemerkungen und Zweifel in Betreff meiner Ansichten mit. Jede Aufklärung kann ja in diesem Punkte nur erwünscht sein.

## Zweiter Brief. Das Verhältniß der Philosophie zum Unterricht.

In der Beantwortung meines letzten Briefes sprechen Sie den Wunsch aus, ich möchte in dieser Zeit echt babylonischer Begriffsverwirrung meiner ganzen Auseinandersetzung eine kurze und bündige Erklärung der beiden Begriffe „Philosophie" und „Pädagogik" vorausschicken. Mit Ihrem Wunsche kommen Sie der Ausführung meines Planes zuvor, indem ich auf die Entwicklung dieser beiden Begriffe alle folgenden Erörterungen aufzubauen gedachte.

Unter Philosophie verstehe ich nun an dieser Stelle nicht jene Summe logischer, metaphysischer und ethischer Grundsätze, wie dieselben etwa in einem Schulbuche dieser Wissenschaften niedergelegt sind, sondern vielmehr das geistige Besitzthum und die geistige Richtung des Volksbildners selbst, wie sie durch die Kenntniß dieser Grundsätze bedingt werden. So würden also hier die Begriffe: christliche und antichristliche, materialistische und idealistische Philosophie u. s. w. mit dem Begriff der christlichen und antichristlichen, materialistischen und idealistischen Geistesrichtung des Volkslehrers selbst zusammenfallen. Ganz natürlich; denn nur als Eigenthum des Lehrers hat die Philosophie

Bedeutung für die Schule. Wie also mit diesem ersten Begriffe der Träger des Erziehungsamtes seiner geistigen Richtung nach bezeichnet wird, so weist der andere Begriff seiner ursprünglichsten Bedeutung nach auf den Gegenstand und Endzweck dieses wichtigen Amtes hin.

Päd=agogik, Kinder=Führung, was will das anders sagen, als eine Leitung des Menschen in jenem Zustande, in dem er sich selbst zu leiten noch nicht im Stande ist? Die noch schlummernden Kräfte des unmündigen Kindes sollen entwickelt und zu dem ihm vorgesetzten Ziele hingeführt werden. Aber eben weil die Kräfte noch schlummern, vermag der Mensch keinen Schritt zu diesem Ziele zu thun ohne Führer und Helfer, und dieser Führer und dieser Helfer ist gerade für die bildungsfähige Jugend zum größten Theile der Lehrer. Liegt nun für einen Reisenden etwa nichts daran, ob er in einer unbekannten Gegend einen guten oder einen schlechten, einen kundigen oder einen unkundigen Führer zur Seite hat? Und gar wenn der Weg voll Gefahren ist, über steile Höhen, an jähen Abgründen, auf schlüpfrigem Pfade vorbeiführt, werde ich mich dann jedem beliebigen Unbekannten anvertrauen? Keinem vernünftigen Menschen wird man eine solche Thorheit zumuthen. Also wieviel weniger wird es einerlei sein, ob der Führer auf dem schwierigen und gefährlichen Pfade der Jugenderziehung das rechte Ziel fest im Auge hat, des Weges kundig, der entgegenstehenden Hindernisse sich wohl bewußt ist! Ist die Geistesrichtung des Lehrers, ist die Philosophie in diesem Sinne von Bedeutung für die Pädagogik oder nicht?

Abgesehen zunächst von der rein physischen Ausbildung ist der Mensch einer doppelten Entwicklung fähig, einmal rücksichtlich seiner Erkenntnißkräfte, und dann in Bezug auf sein Begehrungsvermögen. Darum theilt man die Pädagogik ein in Unterrichts= und Erziehungslehre, beziehungsweise in Unterricht und Erziehung selbst, nicht als ob diese thatsächlich getrennt werden könnten oder müßten, sondern damit die Scheidung der Begriffe die Klarheit und Durchsichtigkeit der Behandlung ermögliche und erhöhe. Folgen wir dieser Eintheilung und betrachten wir zunächst die Bedeutung der Philosophie für den Unterricht.

Daß das Wissen des Lehrers vor Allem der bildende Grund sei für das Wissen der Schüler, hat meines Erinnerns noch Niemand geläugnet; aber eine andere Schwierigkeit könnte sich hier aufdrängen: Mag der Lehrer an Gott glauben oder nicht, mag er die Unsterblichkeit der Seele annehmen oder ihre Geistigkeit läugnen, wird er darum etwa behaupten, zweimal zwei sei fünf, oder der erste Buchstabe im Alphabet

sei nicht A? Doch gemach. Sind denn alle Fächer schon in dieser rein materiellen Rücksicht so unabhängig von den philosophischen Anschauungen des Lehrers? Wie, wenn der Lehrer Unterricht im Katechismus oder in der biblischen Geschichte zu ertheilen hat? Es ist zwar in unserer Zeit Vieles möglich, und so haben wir es schon erlebt, daß akatholische Lehrer katholische Kinder in ihren Glaubenswahrheiten unterrichteten. Indeß abgesehen von der Charakterlosigkeit, die ein solches Factum voraussetzt, leere Worte, ohne Überzeugung von der Spitze der Zunge weg in den Wind gesprochen, werden denn doch zweifelsohne von den Lernenden nie tief und gründlich aufgefaßt und begriffen werden können. Ich glaube, in dem Gewissen eines katholischen Familienvaters könnten doch noch allerlei Bedenken aufsteigen, seine Kinder einem solchen Religionsunterricht zu überlassen.

Ich gehe jedoch weiter und behaupte: Die Schule bietet außer dem Religionsunterrichte noch Fächer genug, die wegen ihrer mannigfachen Verknüpfung mit philosophisch-religiösen Fragen einen Indifferentismus in dieser Beziehung auf Seiten des Lehrers zum Unding machen. Schauen wir uns das Lesebuch an. Da finden sich Schilderungen aus der Geschichte, dem Natur- und Menschenleben. Denken wir uns nun dazu einen indifferenten Lehrer, was kommt heraus? Geschichte ohne Standpunkt, Naturbetrachtung ohne Standpunkt, Lebensanschauung ohne Standpunkt, d. h. in jeder Beziehung ein verfehlter Standpunkt. Und das soll Wahrheit sein, und das soll einen heilsamen Einfluß auf die Kinder ausüben! Ich muß Ihnen gestehen, mir ist es unerfindlich, wie der Lehrer ein Lesestück frisch und lebendig in sich aufnehmen und klar und anregend wiedergeben kann, ohne Farbe zu bekennen. Man redet so oft das Wort Buffon's nach, der Stil sei der Mensch; um wieviel richtiger könnte man sagen, daß der Unterricht der ganze Lehrer sei. Ein indifferenter Mensch ist unmöglich. „Wer nicht für mich ist, ist wider mich." Ebenso ist ein Unterricht ohne Charakter ein charakterloser und darum verwerflicher, weil verderblicher Unterricht.

Damit hätten wir die materielle Seite des Unterrichtes berücksichtigt, insofern derselbe den Zweck hat, den Schüler mit Kenntnissen zu bereichern, die ihm für seine künftige Lebensstellung nothwendig oder nützlich sind. Aber es waltet hier noch eine viel feinere, ich möchte sagen geistigere Beziehung ob. Durch den Unterricht sollen nämlich die Seelenkräfte des Schülers entwickelt und der natürlichen Vollkommenheit entgegengeführt werden. Das nennt man das Formelle des Unterrichtes.

Den Weg zu diesem Ziele hat uns die Natur vorgezeichnet; denn es ist ein alter Erfahrungsgrundsatz, daß Niemand etwas begehren kann, was er ganz und gar nicht kennt. Die Vollkommenheit des Willens nun besteht in der Liebe zum Wahren und Guten; diese Liebe ist wesentlich durch die Erkenntniß bedingt, und die Erkenntniß hinwiederum wird durch den Unterricht vermittelt. Ist darum der Unterricht rein theoretisch, ohne Anwendung auf das sittlich-religiöse Verhalten des Menschen, so bleibt er ein taubes Samenkorn ohne Fruchtbarkeit für das Leben, ja auf die Dauer wird er ein Gegenstand des peinlichsten Widerwillens für Lehrer und Schüler. Widerwille, o wie leicht tritt der ohnedieß ein, wenn der Lehrer für das dornenvolle Amt des Unterrichts nicht aus der Ueberzeugung seines Geistes von der Hoheit und Würde seines Berufes immer neue Kraft und Stärke schöpft! Begeisterung und Lust und damit alle moralische Triebkraft werden auf beiden Seiten fehlen, wenn der Lehrer nicht seine und seiner Schüler Thätigkeit aufzufassen und darzustellen versteht als die Lösung der augenblicklich von Gott gestellten wichtigen Lebensaufgabe.

Doch damit sind wir an dem Punkte angelangt, wo der Unterricht die Grundlage, ja ein Theil der Erziehung selbst wird. Darum breche ich hier ab, um mit Ihnen nächstens diesem wichtigen Theile der Pädagogik die ganze Aufmerksamkeit zuzuwenden. Leben Sie wohl!

## Dritter Brief. Das Verhältniß der Philosophie zur Erziehung.

Am Ende meines vorigen Briefes bemerkte ich Ihnen, insofern der Unterricht die richtige Erfassung unserer wahren Lebensaufgabe vermittle, sei er die Grundlage und ein Theil der Erziehung selbst. Einen eigenen Beweis dieses Satzes halte ich für überflüssig. Erziehung in diesem engeren Sinne kann man kurz und einfach bestimmen als Ausbildung des Charakters; unter Charakter verstehe ich die entschiedene Richtung des Willens auf das klar erkannte Lebensziel. Charakter ist also eine Eigenschaft, die zunächst dem Willen zukommt und insofern gleichbedeutend mit Willensfestigkeit; ihre Grundlage aber ist klare Zweckerkenntniß, mithin eine eigenthümliche Beschaffenheit des Erkenntnißvermögens.

Diese trockene Auseinandersetzung bietet uns die Möglichkeit einer klaren Durchdringung unseres Themas. Inwiefern? Ist nämlich Erziehung die Hinlenkung des menschlichen Willens zu seinem Ziel, so

kommt doch offenbar Alles darauf an, was der Erzieher für das wahre Ziel des Menschen hält und wie er die Erziehlichkeit d. h. die Natur seines Zöglings auffaßt. Mit andern Worten: die ethische und psychologische Richtung des Erziehers ist die bestimmende Norm für die Art und Weise, die Mittel und den Erfolg der Erziehung. Das ist eine andere und wohl die hauptsächlichste Art des Einflusses, den die Philosophie auf die Pädagogik ausübt.

Man hat das Leben schon so oft mit einer Wanderschaft verglichen. Nun, wenn der Wanderer einen sicheren, sonnenerhellten Pfad unter den Füßen und das Ziel der Wanderschaft fest im Auge hat, so kann ich ihm ohne Besorgniß ein fröhliches „Glück auf die Reise" zurufen. Sehe ich im Gegentheil, daß ein Blinder einen Blinden lenkt, so weiß ich, daß beide nach kurzer Zeit in der Grube liegen werden. Das Kind ist noch blind in Bezug auf das höhere Geistesleben, darum führt es der Erzieher an seiner Hand. Mit Recht also darf ich an diesen die Frage stellen: Wohin, mein Freund, zur Zeitlichkeit oder zur Ewigkeit? denn je nach der Beantwortung dieser Frage wird er den Weg zur Linken oder zur Rechten einschlagen müssen. Nehmen wir einen Erzieher an, der an nichts glaubt, als was sich wägen, messen, betasten, mit chemischen Agentien zersetzen läßt. Sein Wahlspruch wird sein: „Das Kind muß herangebildet werden für das Leben" d. h. ausschließlich für dieses zeitliche Leben; denn ein anderes gibt es ja nicht. Gut, so wird der Zweck der Erziehung sich genauer in die beiden Worte fassen lassen: Erstens, studire deine Rolle für das Leben ordentlich ein, damit du dereinst auf der Weltbühne mit Ehren bestehen kannst; darum Feinheit der Manieren, Geselligkeit des Umgangs, ein ordentliches Kapital von humanitären Interessen, patriotischen Gesinnungen, gemeinnützigen Bestrebungen. Das ist nothwendig, damit du als Mann von sittlichem Charakter zu Ehre und Achtung gelangen magst. Zweitens: Lerne auch etwas Tüchtiges, damit du dir die Güter dieses Lebens in möglichster Ausdehnung zu verschaffen im Stande bist. Das wäre so ziemlich die ganze Erziehungskunst eines ächten Materialisten, und der Zweck dieser Erziehung ließe sich am einfachsten in den allerdings heute nicht mehr ganz genehmen Ausdruck fassen: Augenlust, Fleischeslust, Hoffart des Lebens.

Im Gegensatze hierzu ist dem christlichen Pädagogen der ganze Zweck des Menschen, durch treue Pflichterfüllung hienieden zum Besitze Gottes im Jenseits zu gelangen. Die Erde mit allen Geschöpfen ist ihm nur

Mittel zu diesem Zweck. Erlassen Sie mir, an diese Stelle die Folgerungen zu ziehen, die sich aus diesem Grundsatze mit Nothwendigkeit ergeben, da ich darauf an einer anderen Stelle zurückzukommen gedenke.

Die richtige Erkenntniß des Zweckes aller Bildung ist für die Pädagogik von der höchsten Bedeutung, nicht minder aber die richtige Auffassung der Natur des zu bildenden Zöglings. In den Augen vieler modernen Denker ist das Kind, wie jedes andere Ding, nichts mehr und nichts weniger, als eine bestimmte Anzahl Atome. Bei Leibe keinen Dualismus, keine geistige Seele, Alles Materie, nur Materie mit anziehenden und abstoßenden Kräften! Was hat nun der Erzieher mit dieser Atomhaufen zu beginnen? Er wird durch äußere Reize dahin wirken, daß alle molecularen Elemente in die richtige Lage zu einander kommen, um als Theile oder Theilchen in die große Zeitmaschine eingefügt werden zu können. Sie lächeln vielleicht über dieses Bild und wünschen, ich möge mit unverblümten Worten die Methode einer solchen Erziehung bezeichnen. Wie Sie mich da in Verlegenheit bringen! denn das setzt voraus, daß diese modernen Pädagogen selbst über diesen Punkt im Klaren wären. Ihre ganze Klarheit aber, soviel ich die Sache verstanden habe, ist eine rein negative: Man muß alle krankhafte Überspannung von der Materie fernhalten, d. h. jede Idee an etwas über den Stoff Hinausliegendes durchaus nicht aufkommen lassen, Gott und Geist aus der Welt verbannen. Was den positiven Theil der Erziehung anbelangt, nun so weiß man, abgesehen von einem gewissen äußeren Schliff, den man Anstand nennt, seinen Zöglingen keinen andern Dienst zu erweisen, als sie auf dem Schulkarren in längst ausgefahrenen Geleisen weiterzuschieben. Nach welchen Principien? Das weiß man eben selber nicht, jedenfalls aber nach solchen, deren Resultate beweisen, daß man auch heute noch von Dornen keine Feigen pflücken kann.

Welch einfache, ansprechende Klarheit bietet uns dagegen eine christkatholische Überzeugung! Das Kind ist von Natur aus ein Ebenbild Gottes, also ganz gut, seit der Erbsünde aber trägt der Mensch den Zunder der Sünde in sich, der jeden Augenblick zur hellen Flamme auflodern kann. Die guten Keime pflegen, die bösen ersticken, das ist die Aufgabe der christlichen Pädagogik. Doch davon, wie gesagt, später mehr.

Aus allen bisherigen Erwägungen geht hervor, daß die Geistesrichtung des Lehrers, wie sie durch die Annahme des einen oder andern philosophischen Systems bedingt wird, von der weittragendsten Bedeutung

ist, erstens für die materielle und formelle Seite des Unterrichts, indem der Lehrer seine philosophischen Anschauungen in der Schule zum Austrag bringen und demgemäß den Seelenkräften seiner Schüler die entsprechende Entwicklungsrichtung geben muß; zweitens für das richtige Verständniß des Zweckes und der Methode der Erziehung, da beide nach den verschiedenen Lebensanschauungen sich ganz verschieden gestalten werden. Damit haben wir die Möglichkeit einer ruhigen und klaren Beurtheilung der verschiedenen pädagogischen Systeme gewonnen, deren Betrachtung wir uns nächstens zuwenden wollen. Underdessen leben Sie wohl!

**Christian Pesch** S. J.

---

# Galileo Galilei und der römische Stuhl.

(Fortsetzung.)

6. Nach Erörterung des ersten Galilei'schen Processes haben wir in unserem vorigen Aufsatz das so allgemeine Vorurtheil bekämpft, als seien die Gegner des berühmten Florentiners nur bornirte Fanatiker gewesen, welche einzig und allein auf ihren philosophischen Sätzen fußten und die ganze Natur a priori construiren wollten. Wir haben darauf aufmerksam gemacht, daß das Hauptargument, welches Galilei für sein System brachte, den sichersten Naturbeobachtungen widersprach.

„Der copernicanischen Sache," sagt Gebler[1], „konnten nur selbständige neue Forschungen, welche zum Beweise ihrer Richtigkeit, ja Unumstößlichkeit beitrugen, nützen. Nur die Erfüllung dieser Bedingung ertheilte wissenschaftlich wie sittlich die Berechtigung, an der Umgestaltung der bisherigen Anschauungen über den Weltbau mitzuwirken." Ganz richtig, aber gerade diese Bedingung hat Galilei nicht erfüllt. Und wenn wir ihm trotzdem gewiß nicht die Befugniß bestreiten wollen, bescheiden, gleich dem großen Copernicus, in fachwissenschaftlichen Schriften für das System einzutreten, so hatte er doch weder „wissen-

[1] Gebler, Galileo Galilei, S. 17.

schaftlich" noch „sittlich die Berechtigung" zu dessen leidenschaftlicher Vertheidigung und Ausbreitung. Zwar ruft Gebler[1] aus: „Was waren die Venus- und Merkurphasen, das Fortrücken der Sonnenflecken auf der Sonnenscheibe und in erster Linie Jupiter mit seinen Trabanten Anderes, als eclatante Beweise für die Richtigkeit der copernicanischen Theorie?" Doch auf diese Frage hatte der nüchterne, schon früher citirte Baliani mit Recht geantwortet, daß sich diese Phänomene auch in dem Weltsysteme des Tycho de Brahe erklären ließen, mithin keine „eclatanten Beweise für die Richtigkeit der copernicanischen Theorie" abgäben. Indeß vernehmen wir lieber einen neueren Astronomen. Schiaparelli[2] meint, „diese Systeme hätten (im 16. und 17. Jahrhundert) beide gleich gut zur Darstellung der Erscheinungen verwendet werden können", und er fügt hinzu, um dem copernicanischen Systeme den Sieg zu verschaffen, „mußte eine sichere Physik geschaffen" werden. So ist es in der That. Ohne Zweifel hat nun Galilei sich die größten Verdienste um die Neuschöpfung der Physik erworben, allein er hat diese Wissenschaft keineswegs bis zu dem Grade der Vollendung gebracht, daß sie jener Aufgabe gewachsen gewesen wäre. Er würde somit sowohl dem wissenschaftlichen Fortschritte als auch dem copernicanischen Systeme selbst mehr genützt haben, wenn er dem ihm von der Vorsehung gewordenen Berufe, die Physik neuzugestalten, unausgesetzt gefolgt wäre, anstatt voreilig von seinen Entdeckungen sofort auf die Richtigkeit des copernicanischen Systems zu schließen, für dasselbe physikalisch falsche Beweise vorzubringen und die dagegen erhobenen physikalischen Schwierigkeiten ungelöst zu lassen. So müssen wir vom rein wissenschaftlichen Standpunkte aus sprechen. Es kommt aber hierbei noch eine andere Rücksicht in Betracht, die Religion.

Wenn Gebler meint, das Christenthum sei auf das alte Weltsystem gebaut, so ist dieß nun freilich durchaus falsch. Aber es läßt sich nicht läugnen, daß die Erde durch die Menschwerdung Gottes der moralische Mittelpunkt der sinnlichen Welt geworden ist, und daß diese Wahrheit sich mit dem alten Weltsysteme, wornach die Erde auch der materielle Mittelpunkt der Welt wäre, fünfzig Generationen hindurch in der Vorstellung der Menschen eng verbunden hatte, daß mithin das alte Weltsystem nicht rücksichtslos bekämpft werden konnte, ohne dem mit ihm

[1] A. a. O. S. 48.

[2] Die Vorläufer des Copernicus, S. 85.

so eng verwachsenen Glauben an die Grundwahrheit des Christenthums Gefahr zu bringen. Solches war aber im Anfange des 16. Jahrhunderts besonders zu fürchten, weil damals socinianistischer Unglaube und selbst atheistischer Liberalismus an verschiedenen Orten Italiens um sich zu greifen drohten. Das Tribunal der Inquisition, welches beauftragt war, die dem Glauben drohenden Gefahren abzuwenden, war darum völlig berechtigt, einen Angriff auf das alte Weltsystem nur dann zuzulassen, wenn derselbe sich auf sichere Beweise stützte, damit man sich nicht ohne nöthigenden Grund jenen Gefahren aussetze. Dazu kam die Rücksicht auf die Schrifterklärung. Der Zeit Galilei's war ein Jahrhundert der erbittertsten religiösen Controversen vorausgegangen, sowohl der Katholiken mit den Protestanten, als der Katholiken unter einander (über die Wirksamkeit der Gnade). Dieselben liefen großentheils auf die Frage hinaus, wie die heilige Schrift erklärt werden müsse. Da wurde nun katholischerseits an der einzig vernünftigen Regel festgehalten, daß man von dem Wortsinn und der früheren übereinstimmenden Erklärung nicht ohne nöthigenden Grund abgehen dürfe. Wandte man diese Regel auf die Schrifttexte an, welche von einer Bewegung der Sonne zu sprechen scheinen, so durfte man mit Recht von demjenigen, welcher die Bewegung der Sonne läugnete, zwingende Beweise fordern; und man kann es dem Glaubenstribunale, welches die Richtigkeit der Schrifterklärung zu überwachen hatte, durchaus nicht verübeln, wenn es pflichtgemäß nach diesem Grundsatze gegen die leidenschaftliche Propaganda einschritt, welche Galilei für seine Ideen über die Auslegung der heiligen Schrift und für das copernicanische System machte. Denn nachdem die alte Großmutter am mediceischen Hofe einmal Bedenken über die Harmonie der Schrift mit dem genannten Systeme geäußert hatte, schrieb Galilei einen Brief nach dem andern und schließlich eine ganze Rechtfertigungsschrift über seine Exegese der heiligen Schrift und wirkte ohne Zweifel auch mündlich in gleichem Sinne. Ebenso bot er sein ganzes Ansehen, seine ganze Beredsamkeit, seine ganze Dialectik auf, um bei jeder Gelegenheit, selbst inter pocula, für die copernicanische Theorie Propaganda zu machen. Er ließ sich nicht durch die dringendsten Ermahnungen seiner Freunde hiervon abhalten; und so provocirte er denn endlich das schon erwähnte Bücherverbot der Index-Congregation.

Aus dem Gesagten müssen wir den bereits citirten Ausspruch Geblers dahin vervollständigen, daß Galilei in wissenschaftlicher, sitt-

licher und religiöser Beziehung fehlte, indem er für sein System eine eifrige Propaganda machte, ohne unumstößliche Beweise dafür zu erbringen.

7. Wie klar man zu Rom über den ganzen Sachverhalt dachte, zeigen folgende Stellen, die wir größtentheils aus den in der Gesammtausgabe von Galilei's Werken gedruckten Briefen entnehmen.

Galilei wandte sich 1612 an den ihm sehr ergebenen Cardinal Conti mit der Bitte um Aufklärung, inwieweit denn eigentlich die heilige Schrift die aristotelischen Anschauungen der Weltordnung begünstige. Dieser antwortet ihm am 7. Juli 1612, daß „die Satzungen der heiligen Schrift dem aristotelischen Princip von der Unveränderlichkeit des Himmels eher entgegen als günstig seien, weil die Kirchenväter insgemein das Gegentheil geglaubt hätten. Anders verhalte es sich aber mit der Lehre von der Bewegung der Erde um die Sonne, wie sie die Ansicht der Pythagoräer, des Copernicus und Anderer sei. Diese scheine allerdings mit der heiligen Schrift weniger übereinstimmend, wofern man nicht annehmen wolle, daß die letztere sich eben bloß der gemeinüblichen Sprachweise bedient hätte. Doch sei das eine Auslegungsweise, zu welcher man nur im Falle der größten Nothwendigkeit greifen dürfe“ [1]. Der Cardinal war also keineswegs ein fanatischer Aristoteliker; selbst eine dem copernicanischen Systeme günstige Schrifterklärung will er für den Fall der Nothwendigkeit gelten lassen. Ein solcher Fall trat aber natürlich dann ein, wenn das System unumstößlich bewiesen wurde.

Gerade so dachte der Cardinal Bellarmin. Daß er gegen die aristotelische Meinung von der Unveränderlichkeit des Himmels war, haben wir oben aus den Worten Cesi's ersehen. Allerdings glaubte er, daß das copernicanische System dem Wortlaute und der bisherigen Erklärung der heiligen Schrift entgegen sei, dennoch hielt er den Fall nicht für unmöglich, daß mit dem Fortschritte der Wissenschaften dasselbe unumstößlich bewiesen werden könne und dann auch eine andere Erklärung der Schrifttexte erfordere. Höchst interessant ist in dieser Hinsicht sein 1615 verfaßter Brief an Foscarini, den Berti veröffentlicht hat und auch die Academy [2] ausführlich mittheilt.

Bellarmin beginnt damit, daß er sagt, nach seiner Ansicht würden sowohl Foscarini als Galilei gut daran thun, wenn sie sich damit begnügen wollten, die heliocentrische Lehre als Hypothese und nicht als

[1] Alberi, Le Opere di Gal. Galilei, VIII. p. 222. Gebler, a. a. O. S. 51.

[2] Academy, February 1877, Galilei and the Inquisition. By Sedley Taylor.

absolute Behauptung hinzustellen; wie er (Bellarmin) auch immer geglaubt habe, daß Copernicus selbst es gethan. Wenn man daher sage, bei der Voraussetzung von der Bewegung der Erde und dem Stillstand der Sonne ließen sich alle Phänomene besser erklären, als bei der Annahme von excentrischen und epicyklischen Bahnen, so sei das eine ganz richtige und zulässige Bemerkung und ganz ungefährlich, und zu gleicher Zeit genüge dieses für die Zwecke der Mathematiker. Dagegen sei die Aufstellung der Behauptung, es sei eine ausgemachte Thatsache, daß die Sonne im Mittelpunkte der Welt stehe und sich nur um ihre eigene Achse drehe, ohne von Osten nach Westen zu laufen, ferner daß die Erde im dritten Himmel liege (2 Kor. 12, 2) und mit der größten Geschwindigkeit um die Sonne kreise, ein sehr gefährliches Vorgehen, ganz dazu angethan, nicht nur alle scholastischen Philosophen und Theologen zu erbittern, sondern auch dem christlichen Glauben zu schaden, indem es die Angabe der heiligen Schrift als falsch hinzustellen scheine. Hierauf beruft sich der Cardinal auf den in der Kirche geltenden Grundsatz, daß man nicht die Schrift gegen eine allgemein angenommene Erklärung deuten dürfe, und behandelt sodann die Thatsache, daß nicht nur die heiligen Väter, sondern auch die modernen Erklärer der Genesis, der Psalmen, des Predigers und des Buches Josue alle übereinstimmend die betreffenden Stellen dieser Bücher über die Bewegung der Sonne und den Stillstand der Erde wörtlich und buchstäblich verständen und annähmen. Gleichwohl ist der Cardinal nicht gesonnen, seinen Standpunkt unwiderruflich auf diese bis dahin gebräuchliche Erklärung der Schrift zu basiren; denn er sagt, wenn die Wahrheit der copernicanischen Sätze einmal thatsächlich als gewiß bewiesen werden sollte, dann würde es nothwendig sein, mit großer Umsicht und Vorsicht die Stellen der heiligen Schrift zu erklären, welche jenen Beweisen zu widersprechen scheinen; und dann sei es besser, zu sagen, wir verständen den Sinn dieser Stellen nicht, als auf die Auctorität dieser Stellen hin eine mathematisch bewiesene Thatsache und Wahrheit zu läugnen.

Auch noch nach dem Decrete der Inquisition bestand der Cardinal auf dieser Ansicht; es erhellt das aus dem hierin gewiß unverdächtigen Zeugnisse eines Gegners Galilei's, des P. Grassi, welcher 1624 sagte: „Wenn sich ein Beweis für die Bewegung der Erde fände, so müßte man die bezüglichen Stellen der heiligen Schrift anders [als im wörtlichen Sinne] nehmen, wie der Cardinal

Bellarmin urtheilte" (ex sententia Cardinalis Bellarmini)[1]. Die Jesuiten gaben darum, bevor das Decret der Inquisition erlassen wurde, dem Florentiner den Rath, anstatt sich auf die Erklärung der Schrift einzulassen, lieber diese Beweise aus der Physik und Mathematik zu suchen. So sagte ausdrücklich P. Griemberger dem Freunde Galilei's, Msgr. Dini[2]. Einen ähnlichen Rath gaben die Cardinäle Bellarmin und Barberini (Urban VIII.)[3], und als die Freunde Galilei's drängten, man könne die Schrift in einem andern Sinne auslegen, sagte Bellarmin ärgerlich: „Es sei keine Sache, die übereilt werden dürfe, auch solle man weder wüthend herumlaufen, noch irgend eines dieser Systeme verdammen." Offenbar war er mit seinen Collegen höchst ungehalten über „das wüthende Herumlaufen", die Agitation Galilei's für das copernicanische System und dessen anmaßliches Schrifterklären, wodurch derselbe sich öffentlich, ohne Autorisation, als Theologe geberdete.

Man scheute indeß in Rom eine Entscheidung, man zögerte damit Jahre lang, entschlossen jedoch, wenn das leidenschaftliche Vorgehen Galilei's eine solche nothwendig machte, an den bereits auseinandergesetzten Grundsätzen der katholischen Schrifterklärung festzuhalten. Das geschah. Galilei ließ sich nicht rathen, und so ward 1616 das vielmals erwähnte Decret der Index-Congregation erlassen, wie der toscanische Gesandte Guicciardini mit den Worten bezeugt[4]: „Galilei hat mehr auf seine eigene Meinung gehalten, als auf die seiner Freunde; der Herr Cardinal del Monte und ich und mehrere Cardinäle der Inquisition haben ihm zugeredet, doch sich ruhig zu verhalten und nicht diese Sache zu drängen, sondern, wenn er diese Meinung halten wolle, sie ruhig zu vertheidigen, ohne so große Anstrengungen zu machen, um Andere zu derselben herüberzuziehen, indem wir alle fürchteten, daß seine Reise hierhin ihm geschadet, und daß er nicht hierhin gekommen sei, um sich zu rechtfertigen und über seine Gegner zu triumphiren, sondern um eine Schmarre zu bekommen." Guicciardini war kein Feind Galilei's, wie Viele behaupten, aber wenn er es auch gewesen, er stimmte in seiner Ansicht mit dessen bestem Freunde, dem Cardinal del Monte, überein. Auch Alberi und Tiraboschi, Beide Bewunderer Galilei's, geben zu, daß dessen ungestümes Vorgehen die Gegner erbittert habe[5].

---

[1] Alberi, Opp. IX. p. 66. [2] Alberi, VIII. p. 354.
[3] Alberi, VIII. p. 354, 366. [4] Alberi, VI. p. 227.
[5] „Noi crediamo col Tiraboschi . . . che il fervore e l'impetuosità sua

Ziehen wir aus dem Gesagten den Schluß. *Galilei war weder wissenschaftlich noch sittlich berechtigt zu seiner leidenschaftlichen und unklugen Propaganda für das copernicanische System; dagegen war die Index-Congregation berechtigt, derselben durch ihr Decret entgegenzutreten*, obwohl die Fassung und Motivirung des Decretes unglücklich ist.

8. Wir müssen uns hier über die Bedeutung dieses Erlasses aussprechen [1], denn derselbe ist der Gegenstand lebhafter Erörterungen geworden. Es ist kein dogmatischer, sondern ein disciplinärer Erlaß, der nicht zum Glauben, sondern nur zum Nichtlesen, Nichtbehalten, Nichtverbreiten eines Buches, bezüglich zur Änderung gewisser Stellen desselben verpflichtete. Das Decret hat zwei Theile, von denen der erste nur die Motivirung, der zweite das eigentliche Gesetz enthält. Beides muß unterschieden werden und wird von den Theologen selbst bei den dogmatischen Definitionen allgemeiner Synoden unterschieden. Um so mehr gilt das bei disciplinären Erlassen; denn Zweck und Motive fallen streng genommen nicht unter das Gesetz. Nehmen wir z. B. das vom vierten Lateranense erlassene Eheverbot [2]. Allerdings ein höchst weises und gegenwärtig noch giltiges Ehegesetz! Doch Niemand wird uns kraft desselben verpflichten, das von dem Concil dafür angegebene Motiv

---

contribuissero ad irritare gli avversari del sistema Copernicano." Alberi, VIII. p. 379.

[1] Er lautet: „Et quia etiam ad notitiam praefatae Sacrae Congregationis pervenit, falsam illam doctrinam Pythagoricam, divinaeque scripturae omnino adversantem, de mobilitate terrae et immobilitate solis, quam Nicolaus Copernicus de revolutionibus orbium coelestium, et Didacus Astunica in Job etiam docent, jam divulgari et a multis recipi; sicuti videre est ex quadam epistola impressa cujusdam Patris Carmelitae, cui titulus *Lettera del R. Padre Maestro Paolo Antonio Foscarini Carmelitano, sopra l'opinione de Pittagorici, e del Copernico, della mobilità della terra, e stabilita del sole, ed il nuovo Pittagorico Sistema del Mondo, in Napoli per Lazzaro Scoriggio 1615*, in qua dictus Pater ostendere conatur, praefatam doctrinam de immobilitate solis in centro mundi, et mobilitate terrae, consonam esse veritati, et non adversari sacrae scripturae: ideo ne ulterius hujusmodi opinio in perniciem catholicae veritatis serpat, censuit dictos Nicolaum Copernicum de revolutionibus orbium, et Didacum Astunica in Job, suspendendos esse donec corrigantur; librum vero Patris Pauli Antonii Foscarini Carmelitae omnino prohibendum atque damnandum, aliosque omnes libros pariter idem docentes prohibendos, prout praesenti decreto omnes respective prohibet, damnat atque suspendit.

[2] Cap. 8. *Non debet* de consang. et affinit. 4, 14.

„quia quatuor humores sunt in corpore“ zu glauben; man genügt dem Gesetze, wenn man in den vier verbotenen Graden keine Ehe eingeht. Wenden wir nun dieses auf das obige Decret des Index an, und scheiden wir demgemäß die ganze Motivirung (quia u. s. w.) von dem Gesetze selbst aus, so bleibt bloß ein Bücherverbot übrig, das nur disciplinär ist, und streng genommen Niemanden zum Glauben, daß das copernicanische System verwerflich sei, verpflichtete [1].

Daß man kein definitives Glaubensdecret erlassen wollte, geht auch aus der ängstlichen Sorgfalt hervor, mit der man den Namen des Papstes im Decrete verschwieg. Dasselbe wurde allerdings mit Wissen und Willen Paul' V. erlassen; nichtsdestoweniger wurde die in solchen Fällen gewöhnliche Formel, daß der Papst das Decret bestätige, unterdrückt. Hieraus geht unzweifelhaft hervor, daß das Decret nicht im Namen des Papstes verkündet werden und durchaus nicht als eine definitive dogmatische Entscheidung gelten sollte.

Wir haben die Fassung des Decretes eine unglückliche genannt; es gibt aber Katholiken, welche auch jetzt noch dieselbe zu rechtfertigen suchen. Sie behaupten, daß das in dem Erlasse als falsch und der Schrift widersprechend verurtheilte pythagoräische (copernicanische) System wirklich nicht frei von verschiedenen Unrichtigkeiten und Absurditäten gewesen sei; denn die Sonne stehe ja nicht im Centrum der Erdbahn, weil letztere eine Ellipse bilde u. s. w. Doch solche gewaltsame Erklärungen wollen uns nicht gefallen. Das copernicanische System wird deßhalb verworfen, weil es etwas der heiligen Schrift Widersprechendes, nämlich die Bewegung der Erde um die Sonne, lehre. Daß sich die Erde um die Sonne bewege, ist nur die reine Wahrheit; daß aber diese Bewegung der heiligen Schrift widerspreche, ist ein Irrthum. Wenn darum die Worte des Erlasses stricte, wie sie lauten, erklärt werden, so ist in denselben eine Wahrheit, als der Schrift widersprechend, verworfen. Von wem rührt nun die unglückliche Fassung des genannten Index-Verbotes her? Häufig wird Bellarmin als dessen geistiger Urheber hingestellt; denn man kann sich nicht gut denken, daß der große Cardinal in einer Congregation, deren Mitglied er war, nicht das entscheidende Wort gesprochen

[1] Wenn wir behaupten, daß die Motivirung, streng genommen, nicht zum Gesetze gehört, so wollen wir damit jedoch nicht sagen, daß dieselbe von keiner Bedeutung sei. Ein gewichtiger Grund gegen das genannte System war ohne Zweifel, daß die höchste kirchliche Behörde dasselbe in der Motivirung ihres Gesetzes so scharf censurirte.

habe. Doch dieß ist nicht ganz richtig; war doch auch Bellarmin kurz vorher bezüglich der Gnadenlehre abweichender Meinung von den meisten seiner Collegen in der Inquisitions-Congregation gewesen. Die unglückliche Formulirung des Index-Verbotes harmonirt auch nicht mit seiner Ansicht, daß man, falls ein Beweis für die Bewegung der Erde erbracht würde, die Worte der Schrift anders erklären müsse. Eben deßhalb sind wir überzeugt, daß Bellarmin, in dessen Werken wir besonders die höchste Klarheit und Genauigkeit des Ausdruckes bewundern, nicht der geistige Urheber jenes Erlasses war. Bestimmend auf die Index-Congregation scheint vielmehr der Ausspruch der Theologen-Commission gewesen zu sein, daß das System Galilei's, inwiefern es die Unbeweglichkeit der Sonne behauptete, „formell häretisch" sei. Nachdem einmal die Commission der Qualificatoren in solcher Weise das System censurirt hatte, ließ sich kaum von der Congregation erwarten, daß sie dasselbe frei lassen würde. Und wer war die Ursache jenes herben Urtheils? Schon oben (S. 121) haben wir die Chorführer in der Commission angegeben. Die Controverse de auxiliis, welche die Sucht zu censuriren weckte und schärfte, warf auch in unsere Frage ihre Schatten. Die unglückliche Fassung des Decretes und des gleichlautenden, dem Galilei gegebenen Befehles bildet aber den Knotenpunkt der ganzen Verwicklung.

Die göttliche Vorsehung ließ indeß nicht zu, daß die unfehlbare Auctorität des heiligen Stuhles gegen das System des Copernicus auftrat, obgleich Alles den Papst dahin zu drängen schien. Der von Paul V. dem Galilei gegebene Befehl, jenes System zu verlassen, hatte nicht den Charakter eines Gesetzes und ist auch nie im Namen des Papstes promulgirt worden. Beides gilt auch von der 1633 geschehenen Verurtheilung Galilei's.

Daß der Papst oder die Kirche niemals das copernicanische System verurtheilt habe, zeigen insgemein die Theologen und wird auch von Gebler[1], mit Berufung auf den „ausgezeichneten Aufsatz von Abbé Bouix", zugestanden. Um so mehr müssen wir staunen, daß Herr Professor Kraus in seinen „Synchronistischen Tabellen der Kirchengeschichte"[2] anmerkt: „Alexander VII. verurtheilt in einer Bulle das copernicanische System als falsch." In dieser Bulle wird nämlich mit keiner Sylbe des genannten Systems gedacht; und wenn dieselbe auch im Allgemeinen

[1] Gebler, Galileo Galilei, S. 294.
[2] S. 142 ad a. 1664.

den Index der verbotenen Bücher bestätigt, so widerspricht es doch allen Grundsätzen der Theologie und des kanonischen Rechts, diese allgemeine Bestätigung dahin zu deuten, daß der Papst auch die Motive eines jeden einzelnen der Bücherverbote bestätigt und als Glaubenssatz der Kirche vorgelegt habe.

Hat das Decret der Index-Congregation dem Fortschritte der Wissenschaften geschadet? Wir antworten hierauf mit einem entschiedenen Nein. Bellarmin selbst, der Mitglied der Congregation war, und P. Grassi, ein Gegner Galilei's, legten es dahin aus, daß man so lange am Wortsinne und der gewöhnlichen Erklärung der heiligen Schrift festhalten müsse, bis ein Beweis das Gegentheil zeige. Wir haben die bezüglichen Worte oben angeführt. Ganz dieselbe Antwort gab der päpstliche Pönitentiar, der Jesuit P. Fabri, im Jahre 1661. Das Decret verwehrte aber keineswegs, in der Natur zu forschen, um diesen Beweis zu erbringen. Außerdem war, wie gesagt, 1620 nach dem Rathe Bellarmins ausdrücklich gestattet worden, das System als Hypothese[1] zu behandeln und die Erscheinungen des Himmels nach demselben zu berechnen. Die Wissenschaft konnte demnach das copernicanische System für astronomische Berechnungen ungehindert verwerthen.

9. Wir kommen nun zum zweiten Proceß Galilei's. Hierbei frägt es sich nicht, ob die Behandlung, welche Galilei in seinem hohen Alter erfuhr, unser Mitleiden verdient, sondern ob er das Gesetz, dessen Haltung er selbst heilig versprochen hatte, übertreten hat und er demnach mit Recht von seinen Richtern verurtheilt worden. Verdienstvolle Greise werden, wenn sie Unglück erleiden, immerfort unser Mitleid erregen, mögen sie auch noch so sehr ihr Unglück verschuldet haben. Aber es ist Unrecht, dieses Mitleid gegen die Richter, welche nach den Gesetzen zu urtheilen haben, auszubeuten.

Galilei hatte trotz seines 1616 gegebenen Wortes für das copernicanische System gewirkt. Als sodann Urban VIII., sein Freund, den päpstlichen Thron bestieg, eilte er nach Rom, konnte denselben aber nicht zur Aufhebung des Decretes der Index-Congregation bestimmen, obwohl der Papst sein Bedauern über den Erlaß nicht verhehlte und erklärte,

---

[1] Meistens wird aber diesem Ausdrucke eine falsche Bedeutung beigelegt, indem man den Sinn, welchen er gegenwärtig in den Naturwissenschaften hat, auf die damalige Zeit überträgt. Hypothese im Sinne jenes Decretes ist soviel als mathematische Fiction.

das copernicanische System sei nicht ketzerisch, sondern nur verwegen, was die Möglichkeit von dessen Richtigkeit nicht ausschloß. Urban VIII. haßte alle theologischen Zänkereien; er hatte darum nicht nur den Jesuiten und den Dominikanern völliges Stillschweigen über ihre Controverse von der „wirksamen Gnade" auferlegt, sondern auch beim Verbote des berühmten Buches von Jansenius alles Schreiben für und gegen dasselbe verboten. Ohne Zweifel waren ihm ebenfalls die in Betreff des copernicanischen Systems erregten Streitigkeiten höchst zuwider, so zwar, daß die Umgebung des Papstes mit demselben darüber nicht zu sprechen wagte, wie Giuducci seinem geliebten Lehrer schrieb [1]. Nichtsdestoweniger hielt Galilei die ganze Zeitlage für günstig, um einen entscheidenden Schlag für das copernicanische System zu führen: sein Freund war Papst, sein ergebenster Anhänger Ciampoli dessen Secretär, sein Verehrer Riccardi Magister s. palatii, d. i. erster Censor der Inquisition.

Er schrieb also seine Dialoge über die beiden Weltsysteme. Unter den Personen dieses Dialoges ist dem Simplicio die Vertheidigung des alten Weltsystems gegen die geschickten Anwälte des copernicanischen Systems aufgetragen. Galilei sagt freilich, daß er diesen Vertheidiger der aristotelischen Philosophie nach Simplicius, dem berühmten Commentator des Aristoteles, benannt habe. Doch seine besten Freunde sahen darin eine Ironie, weil nun einmal Simplicio Einfaltspinsel bedeute, und der Vertheidiger des alten Systems gemäß seinem Namen auch seine Rolle spiele, während die Vertheidiger des copernicanischen Systems ihre Aufgabe mit der größten Gewandtheit lösten. So schrieb Castelli am 29. Mai 1632 an Galilei: „Ich habe mir fast die Kinnladen vor Lachen ausgehoben, so oft ich auf Monsieur Simplicio stieß . . . ., indem ich in seiner Einfalt die Tölpelei seiner ganzen Schule anstaunte" [2]. Auch Campanella meint, Simplicio sei „der Possenreißer dieser philosophischen Komödie und zeige die Dummheit seiner Secte" [3]. Aus diesen Proben mag man zugleich erkennen, mit welcher Leidenschaftlichkeit die Anhänger Galilei's über ihre Gegner loszogen.

Allerdings ward am Schlusse des Dialoges dem Simplicio der Sieg zuerkannt. Hierdurch sollte dem Decrete der Index-Congregation genügt werden; aber daß dem „Einfaltspinsel" also die Palme gereicht wurde, ließ sich auch als Sarkasmus deuten. Demnach glauben wir, daß der Dialog, trotzdem er die legale Form wahrte, eine offenbare

[1] Alberi, IX. p. 78. [2] L. c. p. 271. [3] L. c. p. 281.

Übertretung des genannten Decretes war. Dieß gesteht Gebler mit den Worten ein: „Dem Geiste des Decretes vom 5. März 1616 wie den päpstlichen Vorschriften widersprachen die Dialoge vom Anfang bis zum Ende, und es war eine große Naivität, zu glauben, daß die feingedrehte Vorrede und die verschiedenen kleinen diplomatischen Mittelchen vor der gelehrten Welt dessen wahren Sinn bemänteln würden.“ [1] Noch stärker drückt sich A. Mezières aus [2].

Um sich sicher zu stellen, hatte Galilei von dem ihm ergebenen Magister s. palatii P. Riccardi sich die Druck-Erlaubniß zu verschaffen gesucht. Dieser war aus Toscana, und der Großherzog von Toscana, dessen Gesandter und sogar die Frau des Gesandten, welche eine Nichte des Paters war, halfen hierbei. Riccardi allerdings zögerte aus Furcht, aber „er ward sehr lange von der Frau Gesandtin bekämpft, bis er in den Wunsch Galilei's einwilligte“. Und da er immer wiederum Angst bekam, bedeutete ihm der päpstliche Secretär Ciampoli, der Papst wolle es. Urban VIII. wußte aber nichts von der Herausgabe des Werkes und hatte nichts in Bezug auf dasselbe befohlen [3]. So erschien das Buch Galilei's mit Erlaubniß des Magister s. palatii. „Die römische Curie,“ sagt der oben erwähnte französische Publicist [4], „ward trotz ihrer Schlauheit betrogen von einem Italiener, der schlauer war als sie, von einem Mitbürger Machiavelli's.“ Nicht doch. Der Betrug war gar zu plump angelegt. Der römische Stuhl zog Galilei deßhalb vor sein Forum. Dieser hatte ein Gesetz übertreten, was alle von ihm angewandten „diplomatischen Mittelchen“ nicht verhüllen konnten. Die Übertretung war um so schwerer, weil Galilei sein Wort gegeben hatte, das Gesetz zu beobachten. Wenn nun die Richter ihn deßhalb verurtheilt haben, so hatten sie in seiner Schuld einen hinreichenden Grund zu dieser Strenge; man braucht darum nicht, wie Galilei selbst und seine Verehrer bis auf den heutigen Tag gethan haben, die Ursache der Verurtheilung in anderen Gründen zu suchen, z. B. in den Ränken der Jesuiten, in der Bornirtheit und dem Hasse der Richter und anderer Gegner, oder in der Aufreizung des Papstes durch die Verleumdung, daß Galilei ihn im Simplicio habe verspotten wollen.

---

[1] Gebler, Galileo Galilei, S. 185.

[2] In der Revue des Deux-Mondes, 1876, 1 Oct. p. 658.

[3] Pieralisi, Urbano VIII e Galilei, p. 112 sqq.

[4] Revue des Deux-Mondes, l. c. p. 655.

10. Doch bevor wir diese und andere Vorwürfe der Gegner im Einzelnen widerlegen, müssen wir zuerst einen kurzen Überblick über den ganzen Verlauf des Processes geben.

Kaum waren im Anfange des Jahres 1632 die Dialoge erschienen, als sich der Widerspruch gegen dieselben regte. Auch der Papst schien darüber sehr erzürnt und ließ Galilei am 23. September 1632 durch den Inquisitor von Florenz vor das Tribunal des heiligen Officiums in Rom fordern. Vergebens suchte Galilei zu hintertreiben, daß der Proceß in Rom verhandelt wurde; vergebens schützte er zu diesem Behufe seine Kränklichkeit vor. Urban VIII. hielt das für eine leere Ausflucht und drohte, er werde selbst einen Arzt und Commissar nach Florenz schicken, um zu untersuchen, ob Galilei seiner Gesundheit wegen reisen könne; sollte sich dann Letzteres herausstellen, so werde er ihn in Ketten nach Rom bringen lassen. Der Großherzog sah aus diesem strengen Befehle, daß der Papst der Zögerungen und Ausflüchte Galilei's müde sei, und rieth deßhalb diesem, nach Rom zu reisen, wofür er ihm seine eigene Sänfte anbot. Galilei machte sich nun auf den Weg und langte am 13. Februar in Rom an, wo ihm sofort die außerordentliche Vergünstigung zu Theil wurde, im Palast des florentinischen Gesandten zu wohnen. Bald darauf besuchte ihn wiederholt einer der Consultoren der Inquisition, Monsignore Serristori. Wie man aus einem Briefe des florentinischen Gesandten ersieht [1], ging bei dieser Unterredung die Anklage gegen Galilei dahin, er habe den besondern Befehl des Papstes von 1616 bei Abfassung des Buches übertreten. Der Angeklagte jedoch stellte dieses in Abrede; denn es sei ihm, sagte er, durch jenen Befehl nur bedeutet worden, das copernicanische System nicht mehr zu halten oder zu vertheidigen; das aber habe er auch nicht in seinen Dialogen gethan. Diese Ausrede beweist, daß Galilei durchaus nicht gesonnen war, das copernicanische System in Rom vor der Inquisition zu vertheidigen, wie man fälschlich aus einem Briefe desselben florentinischen Gesandten vom 9. April folgert [2].

Unterdessen hatten die von der Inquisition ernannten drei Qualificatoren geurtheilt, Galilei habe in seinen Dialogen das copernicanische System gelehrt und vertheidigt, was aus dem ganzen Context des Werkes hervorgehe. Um dieselbe Zeit (am 12. April) erschien Galilei vor dem

[1] Alberi, IX. p. 434.
[2] Gebler, Galileo Galilei, S. 249.

heiligen Officium. Er glaubte sofort nach seiner Vernehmung zurückkehren zu dürfen; allein darin irrte er sich. Ein Brief des Commissars des heiligen Officiums, des P. Vincenz Maculano da Firenzuola, gibt uns den Grund an, weßhalb man anders mit ihm verfuhr. Da dieser zuerst von Pieralisi [1] veröffentlichte Brief über den ganzen Proceß ein helles Licht verbreitet, so wollen wir denselben hier auszüglich mittheilen. Er ist vom 28. April 1633 datirt und an den Cardinal Barberini, den Neffen des Papstes, gerichtet.

Der Commissar berichtet, es hätten sich für die Fortführung und Beendigung des Processes verschiedene Schwierigkeiten ergeben, besonders weil Galilei das läugne, was ganz offen in seinen Dialogen hervortrete (daß er nämlich das copernicanische System habe vertheidigen wollen). Aus dieser Läugnung ergäbe sich die Nothwendigkeit, größere Strenge gegen ihn anzuwenden und weniger Rücksichten zu nehmen. Er habe schließlich die Congregation um die Erlaubniß gebeten, außergerichtlich mit Galilei verhandeln zu dürfen, um ihn zum Geständniß zu bewegen, und demgemäß gestern Nachmittag sich mit demselben besprochen; nach vielem Hin- und Herreden habe er auch mit Hilfe der göttlichen Gnade seine Absicht erreicht und ihm sozusagen handgreiflich seinen Irrthum dargethan: daß er nämlich (bei der Vertheidigung des copernicanischen Systems) in seinem Buche das Maß überschritten habe. Galilei sei bereit, dieses auch gerichtlich zu bekennen; doch bitte er um etwas Zeit, um nachzudenken, auf welche Weise er mit Ehren das Bekenntniß ablegen könne (al modo col quale egli poteva honestare la confessione). „Ich habe," setzt der Commissar hinzu, „mich verpflichtet erachtet, sofort Ew. Eminenz davon Kenntniß zu geben, weil, wie ich hoffe, Seine Heiligkeit und Ew. Eminenz zufrieden sein werden, daß in solcher Weise der Proceß ohne Schwierigkeit beendigt wird. Das Tribunal wird seinen Ruf behalten, und nichtsdestoweniger wird man gegen den Angeklagten gütig verfahren können. Heute denke ich daran, noch einmal zu inquiriren, um das genannte Bekenntniß von demselben zu erhalten, und dann bliebe wohl nur noch übrig, ihn über die Intention zu befragen und ihm die Vertheidigung zu geben, worauf ihm dann die Wohnung des Gesandten als Gefängniß angewiesen werden könnte." So weit der Brief des P. Vincenz. Der Papst und der Cardinal zeigten sich mit diesem theilweisen Geständnisse Galilei's zufrieden,

[1] Pieralisi, l. c. p. 197.

und so konnte derselbe, nachdem er solches am 30. April abgelegt hatte, wie P. Vincenz bezeugt, „nach vorhergegangener Absprache mit dem Papste" in die Wohnung des Gesandten zurückkehren.

Jener vertraute, nicht für die Öffentlichkeit bestimmte Brief ist in doppelter Weise von der größten Wichtigkeit; denn er beweist, 1) daß der Papst bestrebt war, mit möglichster Milde und Schonung diesen Proceß zu beenden; 2) daß das weitere Verfahren nicht nur zwischen dem Papste und dem Commissar, sondern auch zum Theil mit Galilei selbst vereinbart wurde; denn offenbar hat letzterer das Document vom 30. April, worin er einräumt, die Gründe für das copernicanische System in einer zu starken und verfänglichen Weise vorgebracht zu haben, sowie seine Vertheidigung vom 10. Mai im Einverständniß mit dem Commissar des heiligen Officiums verfaßt. Galilei gesteht auch in diesen Actenstücken nicht ein, daß er jenen Exceß aus Anhänglichkeit an das copernicanische System gemacht habe, sondern erklärt nur, er habe so aus Eitelkeit, um seinen Scharfsinn zu zeigen, gefehlt. Der Papst war trotz dieser armseligen Ausrede mit dem unvollständigen Geständnisse zufrieden, und so wurde, nachdem er als Präfect der Inquisition die Congregation versammelt und ihr Urtheil vernommen hatte, am 16. Juni nach dem Vorschlag der Congregation von ihm festgesetzt, wie der Proceß abgewickelt werden sollte. Galilei müsse über die Intention befragt werden, auch mit Androhung der Tortur, und wenn er das von ihm Gesagte aufrecht hielte, nach vorheriger Abschwörung vom Verdachte der Häresie zum Gefängniß nach Gutdünken der heiligen Congregation verurtheilt werden.

Nach dem Gesagten darf nicht auffallen, daß der Papst im Decrete nur den Fall in Betracht zieht, daß Galilei seine Aussage aufrecht hielt; denn da die Inquisition und Urban VIII. selbst sich mit dessen halbem Geständnisse zufrieden erklärt hatten, so war nicht anzunehmen, daß derselbe noch mehr eingestehen würde. Der Papst konnte darum zwei Tage später, am 18. Juni, als wenn Alles bereits abgemacht sei und es sich beim letzten Verhöre nur noch um eine reine Formalität handle, dem florentinischen Gesandten melden, Galilei werde noch einmal vor das Tribunal gerufen, um sein Urtheil zu hören [1]. An demselben Tage ließ der Neffe des Papstes, der Cardinal Barberini, dem Großherzog durch Cioli die Mittheilung machen: „Ich hoffe, daß die Person, welche

[1] Alberi, IX. p. 443.

das von Ihnen gespendete Lob verdient (Galilei), dieses Mal getröstet sein wird." Galilei hat ohne Zweifel die Äußerung des Papstes vom Gesandten, in dessen Hause er wohnte, alsbald erfahren, sowie er ja auch schon früher vom P. Commissar vernommen haben mußte, daß der Papst mit seinem Geständniß sich begnügen wollte; die Androhung der Tortur sank demnach zu einer leeren Formalität herab, weßhalb sie auch, nach den Acten zu schließen, auf den Angeklagten keinen Eindruck machte. In dieser Weise behielt, um mich eines Ausdruckes des Commissars der Inquisition zu bedienen, dieser Gerichtshof den Ruf der Strenge in Bezug auf die Vergehen gegen den Glauben, und zugleich ward Galilei mit Milde behandelt. Doch wenn der Commissar in solcher Weise die widersprechendsten Rücksichten zu vereinen wußte, so hat er ohne Zweifel auch den Ruf des abgesetzten Magister s. palatii zu wahren gesucht. Das erklärt, warum sowohl im ganzen Proceß als auch im Urtheil das Hauptgewicht auf die Übertretung des vom Papste dem Galilei 1616 gegebenen Befehles gelegt wurde. Wäre nämlich Galilei wegen Übertretung des Index-Erlasses verurtheilt worden, so würde das zugleich eine Verurtheilung des Magister s. palatii gewesen sein, welcher die Drucklegung des Buches trotz jenes Erlasses erlaubt hatte. Die Verurtheilung aber wegen jenes päpstlichen Befehles von 1616 konnte dem Rufe des ersten Beamten der Inquisition in keiner Weise schaden, weil Galilei demselben den Befehl ja verheimlicht hatte. So wußte Fra Vincenzio Alles in schönster Weise in Harmonie zu bringen, indem er sowohl die Ehre des heiligen Officiums wahrte, als auch Milde gegen Galilei übte.

Am 21. Juni geschah das vierte Verhör im Palast der Inquisition „mit Androhung der Tortur". Galilei blieb bei dem, was er früher gesagt hatte. Am 22. ging er nach dem Dominikanerkloster sopra Minerva, um dort nach geschehener Abschwörung seine Verurtheilung zum Kerker zu vernehmen. Dieses Urtheil wurde vom Papste sofort in das einer Internirung verwandelt, und so „büßte" der Verurtheilte zuerst in den angenehmen Gärten von Trinità de' Monti in Rom, dann im Palast des Erzbischofes von Pisa, eines ihm ergebenen Freundes, endlich in der Villa Arcetri bei Florenz, wo er ruhig seinen Studien lebte.

Durch das Strafurtheil vom 22. Juni ward auch das Buch Galilei's verboten, ihm selbst aber Stillschweigen über den beregten Gegenstand auferlegt. Seinen anderweitigen physikalischen Forschungen konnte er ungehindert obliegen; ja als er wünschte, daß P. Clemens aus dem

Piaristenorden, welcher nebst anderen Schülern mit ihm arbeitete, gegen die Ordensregel über Nacht auf der Villa Arcetri bleiben könne, dispensirte diesen der hl. Ordensstifter Joseph Calasanctius. Micanzio, Nachfolger Sarpi's als Theolog der Republik Venedig, berichtet freilich, die Inquisition habe den Druck irgend eines der Werke Galilei's verboten. Doch, da sich keine Spur hiervon in den Acten der römischen Inquisition findet und auch die neugedruckten Werke Galilei's ungehindert in Rom[1] verkauft wurden, so können wir den Worten des venetianischen Hoftheologen keinen Glauben beimessen.

(Schluß folgt.)

G. Schneemann S. J.

---

# Die Zeitenmesser der Urgeschichte.

(Schluß.)

## III. Die archäologischen Typen der älteren Steinzeit.

Wir hatten in unserem letzten Aufsatze wiederholt Gelegenheit, die Einwände zu erwähnen, welche Herr de Mortillet, Conservator des Museums St. Germain in Paris, gegen die paläontologische Classification der älteren Steinzeit geltend machte; dieser Alterthumsforscher glaubte dieselbe durch eine Classification auf rein archäologischer Grundlage ersetzen zu dürfen. Wir müssen jedoch, ehe wir auf dieselbe näher eingehen, dem Leser in aller Kürze Aufschluß geben über Material und Formen der Geräthe der paläolithischen Zeit.

Was das Material betrifft, so kamen alle Steinarten in Anwendung, welche sich hinlänglich hart und fest erwiesen, vor Allem jedoch der Feuerstein, den neben seiner Härte seine Bruchart empfiehlt. Schlägt man mit einem abgerundeten Hammer auf eine Feuersteinfläche, so erhält man einen muscheligen Bruch, dessen Gestalt zumeist von der Form des Hammers abhängt. Die Außenseite des Bruches erweitert sich nach unten durch den Feuerstein in einer immer mehr auseinandergehenden

[1] Alberi, X. p. 328.

Richtung und umschließt dadurch einen Kegel, dessen oberes Ende auf der Spitze durch den Hammer getroffen ist und der nachher aus der Masse herausgeschält werden kann. Trifft der Schlag nicht eine ebene Fläche, sondern die Kante eines mehr oder minder viereckigen Feuersteins, so ist der Bruch anfangs fast halbkegelig, wird aber alsbald flach, und das kann sich durch eine Länge von mehr als 33 cm fortsetzen, wodurch sich ein Span von der Form einer Messerklinge mit schiefem, dreieckigem Querschnitt bildet. Hat man die ursprünglichen Kanten eines viereckigen Steines auf diese Weise abgeschält, so kann man die acht neu entstandenen Kanten ebenso behandeln und so fort. „So leicht es scheinen mag," sagt J. Lubbock [1], dessen Darstellung wir uns anschließen, „solche Späne zu fabriciren, so wird doch derjenige, der solche Versuche anstellt, sich davon überzeugen, daß ein bestimmter Handgriff dazu erforderlich ist, und ein Flintenstein-Arbeiter in Brandon erzählte mir, er habe zwei Jahre gebraucht, um diese Kunst zu erlernen. Außerdem ist es nothwendig, den Feuerstein sorgfältig auszuwählen. Auch bedarf es eines besonderen Kraftaufwandes. Der Druck oder die Schläge müssen vier oder mindestens drei Mal wiederholt werden, und zwar immer mit einer unbedeutenden Veränderung in der Richtung und mit einer gewissen gehemmten Kraft. Diese Bedingungen können schwerlich zufällig zusammentreffen, so daß ein Feuersteinspan, der dem ungeübten Auge kunstlos erscheinen mag, dem Alterthumsforscher die ebenso sichere Spur eines Menschen ist, wie es Robinson Crusoe die Fußtritte im Sande waren."

Die eben beschriebene Methode ist die nämliche, welche jetzt noch bei den Wilden Australiens im Brauch ist und welcher sich auch die Azteken zur Herstellung ihrer Obsidian-Messer bedienten. Die so erzielten Späne oder Splitter, von den Archäologen auch Messer genannt, haben an jeder Seite eine scharfe Kante, die sie zum Schneiden geeignet macht. Die längeren Späne dienten als Speerspitzen, andere wurden zu Pfeilspitzen, Pfriemen, Sägen, Meißeln verarbeitet. Die Schabsteine und der Kratzer sind längliche Steine, deren abgerundetes Ende durch eine Reihe von Schlägen eine gebogene Schneide erhalten hat. Endlich sind die Äxte, Beile, Keile oder Celte zu erwähnen; sie sind entweder einseitig oder doppelseitig behauen, entweder mandel- oder lanzetförmig, und die Lanzetform ist wieder eine

[1] Die vorgeschichtliche Zeit, aus dem Englischen übersetzt von A. Passow. Jena 1874. I. S. 81.

kürzere und eine längere. Den nach Abschälung der Späne zurückgebliebenen Steinknollen, welchen man nicht weiter verarbeiten mochte oder konnte, nennt man den Steinkern.

Und nun vernehmen wir Herrn de Mortillet's Gedanken hinsichtlich der Classification der Steinzeit.

Überall bisher in der Archäologie, meint er [1], hat man nach der Verschiedenheit der industriellen Erzeugnisse Epochen unterschieden: die etruskische, die griechische, die römische, die merovingische, das Mittelalter, die Renaissance. Die allgemein in Aufnahme gekommene Eintheilung der Urgeschichte in Stein-, Bronze-, Eisenzeit, sowie der Steinzeit in eine paläolithische und neolithische Periode beruht gleichfalls auf archäologischer Grundlage. Warum nicht in gleicher Weise verfahren, wo es gilt, Unterabtheilungen der paläolithischen Zeit abzustecken? Es lassen sich in der That unschwer in der Masse hierher gehöriger Funde verschiedene archäologisch gesonderte Gruppen unterscheiden.

Herr de Mortillet übersieht offenbar, daß, wenn die Archäologie mit solcher Bestimmtheit eine etruskische und die übrigen an erster Stelle erwähnten Epochen zu unterscheiden vermag, sie dieß zu gutem Theil der sicheren historischen Grundlage zu danken hat, die wir für jene Zeiten besitzen. Von einer Classification auf rein archäologischer Grundlage kann hier die Rede nicht sein. Was aber die anderen urgeschichtlichen Eintheilungen angeht, so liegt denselben jedenfalls eine auffallende Verschiedenheit in den industriellen Erzeugnissen zu Grunde, wie sie in unserem vorletzten Aufsatze als ausreichend für die Unterscheidung archäologischer Epochen bezeichnet wurde. Es bleibt zu sehen, ob Mortillet ebenso auffallende Verschiedenheiten in der älteren Steinzeit wird aufweisen können.

Und sollen, philosophirt Herr de Mortillet weiter, für solche Gruppen Namen gefunden werden, warum es nicht machen wie die Geologen, welche, wenn es gilt, einer Formation einen Namen zu geben, nicht selten eine typische Localität herausgreifen, wo diese Formation besonders ausgebildet zu Tage tritt und eingehender studirt werden konnte, und die ganze Formation nach dem Namen dieser einen Localität benennen? Wie die Geologen die in Devonshire, im Permischen, im Jura genauer studirten, durch Fossilien einer gewissen Entwicklungsstufe

[1] Congrès international d'anthropologie et d'archéologie préhistoriques. Compte-rendu de la 6e session, Bruxelles 1872, p. 435 sqq.

gekennzeichneten Formationen die devonische, die permische, die Juraformation genannt haben, so soll der Archäologe diejenigen urzeitlichen Stationen, welche eine gleiche Culturstufe repräsentiren, in eine Gruppe zusammenfassen und nach dem Namen der bekanntesten unter ihnen benennen. Auf diese Weise kam G. de Mortillet zur Aufstellung von fünf archäologischen Typen der Steinzeit (stations types, localités typiques).

Eine aufmerksame Prüfung der Geräthschaften der paläolithischen Periode ließ ihn in derselben zwei deutlich gesonderte Abschnitte erkennen, einen älteren, längeren Zeitraum, während dessen dem Menschen nur Geräthe aus Stein zu Gebote standen, und einen jüngeren Zeitraum, während dessen die Geräthe aus Bein und Horn hinzukamen. Der erste Zeitraum zerfällt selbst wieder in drei Epochen, so daß wir unter Hinzunahme der neolithischen Zeit im Ganzen fünf Epochen haben.

1. Typus von St. Acheul (Somme), gekennzeichnet durch plumpe, auf beiden Seiten behauene, mehr oder weniger mandelförmige Steinspitzen, welche in der Regel ohne Stiel mit der bloßen Hand gehandhabt wurden.

2. Typus von Moustier (Dordogne), gekennzeichnet durch einseitig behauene, an einem Ende spitz zulaufende Lanzen- und Pfeilspitzen und die ebenfalls nur auf einer Fläche bearbeiteten Schaber.

3. Typus von Solutré (bei Mâcon an der Saône), gekennzeichnet durch lorbeerblattförmige Spitzen, welche auf beiden Seiten sorgfältig behauen und an beiden Enden zugespitzt sind. Die Kratzer treten an die Stelle der Schaber; Zeichnungen auf Stein treten vereinzelt auf.

4. Typus von La Madeleine (Dordogne). Die Bearbeitung von Bein und Horn, namentlich auch die Zeichnungen auf denselben erreichen einen hohen Grad von Vollendung, wogegen die Bearbeitung des Steines sichtlich vernachlässigt wird. — Es folgt jäh und unvermittelt:

5. Der Typus von Robenhausen (Canton Zürich), d. i. die neolithische Zeit, in welche auch das erste Auftreten der Töpferkunst fällt.

Archäologen, welche dieser Auffassung huldigen, stellen sich den Menschen von St. Acheul so ziemlich auf der niedrigsten Stufe der Gesittung vor. Er verstand es allerdings, dem Steine eine Schneide zu geben, aber es fiel ihm nicht ein, denselben an einem Stiele zu befestigen, um zu wuchtigeren Schlägen ausholen zu können. Wollte er sich eine Hütte aus Baumästen bauen, so schärfte er einen Stein, um

die dickeren Äste abhauen zu können, und war dieser bald unbrauchbar geworden, so schärfte er einen andern und so fort. Mit einem Knüttel in der Hand kämpfte er wider Seinesgleichen und wider die Thiere der Wildniß, und sah zum Verwechseln dem Affen ähnlich, der mit einem Baumaste sich seines Angreifers erwehrt und mit Steinen Nüsse aufklopft. Als aber einmal der Mensch von Moustier auf den Gedanken verfallen war, seinen spitzen oder schneidenden Stein an einem Stiele zu befestigen, da ward er zum gefürchteten Krieger, da zog er mit Lanze und Streitaxt bewehrt auf Eroberungen aus. Später noch verließ er den Stein für das leichter zu bearbeitende Elfenbein und Renthiergeweih, auf welchem er uns die Spuren nicht mehr allein seines ausdauernden Fleißes, sondern auch seines erwachenden Kunstsinnes hinterließ.

Mortillet gibt zu, daß die einzelnen Gruppen nicht streng von einander geschieden, sondern daß vielfache Übergänge vorhanden sind; wie sollte dem auch anders sein! „Was man von einer solchen Eintheilung verlangen darf," meint er, „ist, daß die Gruppen im großen Ganzen wohl unterschieden und genau gekennzeichnet sind und daß sich so alle Beobachtungen, alle Entdeckungen logisch, rationell, chronologisch in denselben zusammenfassen lassen. Das ist's, was ich erstrebt, und, wie ich hoffe, auch erreicht habe." Aber gleich nach diesem triumphirenden εὕρηκα fährt er auch wieder ganz bescheiden fort: „Also, wohlgemerkt, meine Classification ist kein fester, starrer Rahmen, in den sich alle Ergebnisse der Wissenschaft nothwendig müssen einzwängen lassen, so stolze Ansprüche erhebt sie nicht, könnte sie auch gar nicht verwirklichen. Betrachten Sie dieselbe einfach wie einen Fächerschrank, in welchem sich alle Thatsachen und Beobachtungen leicht und bequem in höheren oder tieferen Schubladen unterbringen lassen. Ich habe mit dieser Classification bei Ordnung der Schätze des Museums St. Germain den Versuch gemacht und sie hat sich trefflich bewährt."

Wir möchten Herrn de Mortillet die Freude an seinem Fächerschrank nicht verkümmern — wozu solche Grausamkeit in unserer freudelosen Zeit? Daß auf dem von ihm eingeschlagenen Wege eine Gruppirung von archäologischer, culturgeschichtlicher Bedeutung erzielt werde, welche namentlich in einem Museum das Auge angenehm überraschen mag, stellen wir nicht in Abrede. Fraglich bleibt, ob derselben auch eine historische, chronologische Bedeutung zukommt, wie er selbst behauptet und nach ihm so manche französische Gelehrte angenommen haben, und hier hängt die Entscheidung zumeist von der Beantwortung

der weiteren Frage ab, inwieweit die Culturentwicklung, ähnlich wie die Entwicklung der vorweltlichen Organismen, an einen festen, gleichmäßigen Fortschritt gebunden ist. Es ist das der Angelpunkt, um welchen sich die ganze Mortillet'sche Auffassung dreht.

Wenn wir eben andeuteten, daß das Typensystem in Frankreich mehrfach Anhänger gefunden, so soll damit nicht gesagt sein, die fünf Mortillet'schen Typen seien unangetastet geblieben; das gerade Gegentheil ist so ziemlich wahr. Beginnen wir mit der Unterscheidung der Typen von St. Acheul und Moustier.

War bereits auf dem Brüsseler archäologischen Congreß Herrn de Mortillet's Classification mehrfachem Widerspruch begegnet, so fand sich 1875 Herr Sirodot durch seine mit großer Sorgfalt am Mont-Dol (Ille-et-Vilaine) ausgeführten Untersuchungen, welche Werkzeuge von den Typen von St. Acheul und Moustier unterschiedslos durcheinander gemengt aufdeckten, veranlaßt, an den Conservator des Museums St. Germain die Frage zu richten: „Ich erlaube mir, Herrn Mortillet zu fragen, auf welche Beobachtungen gestützt er die Feuersteingeräthe des Typus von Moustier einer jüngeren Epoche zuweist, als diejenigen des Typus von St. Acheul?“ [1] — „Meine Antwort ist sehr einfach,“ erwiederte der Gefragte; „ich stütze mich auf die Ergebnisse der Paläontologie und der Stratigraphie.“ So ganz einfach doch nicht! Im Munde des Mannes, der auf dem Congresse erklärt hatte: „Die geologisch-paläontologische Methode weise ich vollständig und, wie ich gezeigt habe, aus guten Gründen zurück“ [2] — im Munde dieses Mannes klingt das Zurückgreifen auf Paläontologie und Geologie wie ein Aufgeben der warm empfohlenen, rein archäologischen Classificationsbasis.

Diese Erwiederung rief einen neuen Streiter auf den Kampfplatz in der Person des praktischen Archäologen Herrn d'Acys. „Mein gelehrter College und Freund, Herr de Mortillet,“ schrieb er in der genannten Zeitschrift, „wiederholt über die Fauna, die Steingeräthe und die Schichtenbildung des Schwemmlandes von St. Acheul und anderen Orten Behauptungen, welche, ich gestehe es, sozusagen zu Axiomen der urgeschichtlichen Forschung geworden sind, gegen welche ich jedoch einen Protest nicht unterdrücken kann.“ Und nun zeigte er an der Hand sorg-

[1] Matériaux pour l'histoire primitive et naturelle de l'homme, rédigés par E. Cartailhac, 2me série, t. 6. Toulouse 1875, p. 118 sqq.; vgl. auch S. 174, 281 ff., 342 ff.

[2] Congrès international etc., 6e session, Bruxelles 1872, p. 436.

fältiger Nachforschungen, daß die für Moustier angeblich charakteristischen Formen in St. Acheul selbst in nicht zu verachtendem Procentsatze auftreten. In der nach Mortillet's eigenem Geständnisse ganz vorzüglichen Sammlung des Herrn d'Acy kommen auf 615 bei St. Acheul gefundene Objecte nicht weniger als 230, welche dem sogen. Typus von Moustier entsprechen.

Deßgleichen bekämpfte 1876 auf dem Congresse zu Pesth Dr. Jacquinot die Scheidung von St. Acheul und Moustier als archäologisch und chronologisch nicht gerechtfertigt und sprach sich, ohne auf Widerspruch zu stoßen, für die Gleichzeitigkeit beider aus [1].

Den Todesstoß gab dieser Scheidung E. Dupont, indem er für Belgien auf Grund sorgfältiger Forschungen die theilweise Gleichzeitigkeit der von Mortillet als successiv aufgefaßten Typen nachwies. Ihm zufolge haben sich hier die im Tieflande ansässigen, anfänglich dem Typus von St. Acheul entsprechenden Völkerschaften allmählich bis zur Politur des Steines erhoben, und haben alsdann die in den Ardennen wohnhaften Troglodyten unterjocht, deren Entwicklung mittlerweile die Stufen von Moustier und La Madeleine (einschließlich Solutré) durchlaufen hatte [2]. Während also Mortillet der Epoche von St. Acheul noch drei weitere Epochen nachfolgen läßt, sind nach Dupont eben diese drei Epochen mit der erstgenannten gleichzeitig — allerdings ein nicht geringer Unterschied.

Die Scheidung von St. Acheul und Moustier darf als aufgegeben betrachtet werden. Daß die Männer von St. Acheul den Stein ohne Stiel gehandhabt haben, ist reine Vermuthung, und der Fortschritt von da bis Moustier ist ein Märchen. Die Helden von Moustier sinken in's Schattenreich zurück, aus welchem die Phantasie des Meisters sie heraufbeschworen hatte.

Wir können uns hinsichtlich der drei noch übrigen Typen kürzer fassen. Den Typus von Solutré lassen mehrere Gelehrte als selbständigen Typus nicht gelten, so unter Andern Dupont und Dr. E. T. Hamy, auf dessen Classification wir weiter unten zurückzukommen gedenken. Deßgleichen glauben andere Gelehrte, der Epoche von La Madeleine entrathen zu können, während wieder andere sie für älter

[1] Congrès international etc., 8e session, Budapest 1876 (gedruckt 1877), vol. 1. p. 67 sqq.

[2] In H. Le Hon's Buch: L'homme fossile en Europe, 4e éd. Bruxelles 1877, p. 177 sqq.

halten, als Solutré. Hier muß denn doch der industrielle Fortschritt von einem Typus zum andern nicht so handgreiflich sein, wie dieß Mortillet anzunehmen schien, als er von „drei wohlunterschiedenen Epochen" sprach. Was endlich seine Ansicht betrifft, Proben der Töpferkunst erschienen zuerst in der neolithischen Zeit, so steht dieselbe mit den Thatsachen in eclatantem Widerspruch.

Wir haben Herrn de Mortillet's archäologisch-chronologischen Fächerschrank einer Revision unterzogen und die Urkunden in demselben in einer nicht gerade erbaulichen Unordnung angetroffen; sollen wir sofort das ganze niedliche Möbel mit all' seinen Fächern und Schubladen als unbrauchbar in die Rumpelkammer verstoßen? Nicht doch! Es wäre am Ende ja denkbar, daß bei aller in den Urkunden augenblicklich herrschenden Unordnung der Schrank selber dennoch für den Chronologen ein nutzbares Hausgeräth wäre; denkbar, daß zwar die Beobachtungen Herrn de Mortillet's lückenhaft und mangelhaft, das Grundprincip seiner Eintheilung dagegen richtig wäre. Zu beweisen erübrigt uns, daß der Schrank selber für den Chronologen nicht taugt, daß jene Auffassung im Grundprincip verfehlt ist.

Herr de Mortillet setzt als selbstverständlich voraus, daß jederzeit die Stationen, wo die Bearbeitung der Steingeräthe eine unvollkommenere ist, auch die älteren sind, und daß man ferner aus der Analogie in der Form der Werkzeuge auf die Gleichzeitigkeit ihrer Entstehung schließen darf.

Wir denken, keiner unserer Leser wird sonderlich betroffen sein, wenn er uns sagen hört, daß erstere Annahme jedenfalls nur unter mehrfacher Beschränkung statthaben kann. Sehen wir doch heute noch alle Culturstufen, von der untersten angefangen, neben einander auf Erden vertreten! Wissen wir doch vom Verfalle wie vom Fortschritt der Nationen, von der Verdrängung civilisirterer durch minder civilisirte Völker! Stetiger Culturfortschritt darf nicht vorausgesetzt, er muß bewiesen werden. „Ist auch," wendet P. Cazalis de Fondouce[1] gegen jene Annahme ein, „sobald man die ganze Geschichte der Menschheit umfaßt, das Gesetz des Fortschrittes unbestreitbar, so tritt es doch im Detail nicht aller Orten greifbar hervor und scheint mitunter durch die Thatsachen ganz handgreiflich verläugnet zu werden."

Wollte man nach dem Principe Mortillet's eine Münzsammlung

[1] Congrès international etc., 7e session, Stockholm 1874, p. 131.

ordnen, man müßte manche mittelalterlichen Stücke für älter erklären, als die Münzen macedonischer Könige. Gleichermaßen würden die Lehmhütten der Fellahs den Pyramiden, in deren Schatten sie stehen, den Vorrang der Antiquität streitig machen. In treffender Weise schildert Dr. F. Ratzel[1] die Widersprüche, die sich aus einem solchen Verfahren nothwendig ergeben müßten. „Wenn der geneigte Leser sich die Mühe geben will, aus irgend einem älteren Geschichtswerk sich eine Vorstellung von dem Chaos zu bilden, in das z. B. die ägyptischen Alterthümer sich vor den Blicken der Forscher verschlingen und verwirren mußten, die noch nicht das Mittel gefunden hatten, die hieroglyphischen Inschriften zu entziffern, oder wenn er sich in die Schwierigkeiten hineindenken will, welche unsere Geschichtsforscher zu überwinden haben würden, wenn etwa ein Land wie Sicilien seine urgeschichtlichen, seine phönicischen, seine griechischen, römischen, maurischen, normannischen, spanisch-italienischen Bauwerke und Denkmale ohne jede Möglichkeit einer Zeitbestimmung vor Augen stellte, so wird er ungefähr einen Begriff von dem Haupthinderniß eines zuverlässigen, überall treuen geistigen Wiederaufbaues der Vorgeschichte gewinnen. Um bei dem letztgebrachten Bilde zu verweilen, würde man wenigstens den Versuch einer beziehungsweisen Zeitbestimmung machen, indem man z. B. nach dem Grade von Vervollkommnung, der aus den Resten spricht, die vollkommensten als die jüngsten, die rohesten als die ältesten betrachten und zwischen diese beiden Punkte dann alles Übrige einreihen würde. Aber der Irrthum würde dabei sofort sehr nahe treten, denn ohne Zweifel würden die griechischen Tempelreste vollendeter erscheinen, als etwa die normannischen Schlösser, so daß, auf diesem Wege fortschreitend, man zu einer geradezu verkehrten Anschauung von der Aufeinanderfolge dieser Dinge gelangte." Nicht mit Unrecht könnte man eine derartige Ausbeutung der steinzeitlichen Alterthümer mit den Worten zurückweisen, welche der gefeierte schwedische Archäologe Sven Nilsson[2] hinsichtlich der Bronzezeit gesprochen hat: „Die Hypothese, daß die am rohesten und gröbsten gearbeiteten Bronzegegenstände die ältesten sind und daß die Bronze-Industrie in unserer Gegend eine stetig fortschreitende Entwicklung durchgemacht hat, wurzelt in Unkenntniß oder übermäßigem Nationalstolz. Bedauerlich ist, daß eminente ausländische Gelehrte sich diese Anschauungsweise angeeignet

[1] Vorgeschichte, S. 21 f.

[2] Das Steinalter oder die Ureinwohner des skandinavischen Nordens, 7. Kap.

haben." Wir dürfen hinzufügen, daß bei mehreren auch das eingestandene oder verhüllte Streben mit im Spiele ist, den ganzen Entwicklungsgang der Menschheit auf einen Zustand ursprünglicher, mit dem christlichen Paradiesesglauben, wie sie meinen, unvereinbarer Barbarei zurückzuführen.

Und was sollen wir erst zu der weiteren Voraussetzung sagen, daß Analogie in der Form der Geräthschaften Gleichzeitigkeit bedinge? Wir erblicken in ihr weiter nichts als ein ganz handgreifliches Mißverständniß. Die Typen, nach welchen Pfeil- oder Lanzenspitzen, Schaber oder Kratzer geformt werden können, sind lange nicht so mannigfach und so complicirt, daß nicht der Mensch zu ganz verschiedenen Zeiten und an weit entlegenen Orten auf dieselben verfallen konnte. Man setzt sich der Gefahr eines unvermeidlichen Irrthums aus, wenn man zu viel Gewicht auf derlei, in manchen Fällen nothwendig ganz zufällige Ähnlichkeiten legt und darauf Classificationen gründet, die man consequent in's Endlose zu vermehren hätte. Oder sollten nicht, da nun einmal, wie wir oben mit Lubbock bemerkten, zur Fabrikation von Feuersteinwaffen bestimmte Handgriffe erforderlich sind, die Menschen verschiedener Zeiten und Gegenden auf die gleichen Handgriffe verfallen sein? Eine Pfeilspitze mußte nothwendig kurz oder lang, oder, um mit der Wissenschaft zu reden, mandel- oder lanzetförmig sein; man konnte sich mit einseitiger Behauung begnügen oder zur doppelseitigen übergehen: was hat das mit der Chronologie zu schaffen? Ob die vorwiegend längere oder kürzere Form der Geräthe nicht auch mitunter in der Beschaffenheit des verwendeten Steines selbst ihren Grund hatte? Auch die Bestimmung der Geräthe konnte maßgebend sein für deren Form. Stämme, die häufig mit den Riesen der Thierwelt den Kampf zu bestehen hatten, mochte es nach einer wuchtigeren Waffe verlangen, während jene, die einer flüchtigen Beute, wie etwa dem Renthiere, nachstellten, den leichteren, weiter tragenden Pfeilspitzen den Vorzug gaben. Die Archäologen räumen ein, daß die Form der Geräthe öfters an Fundorten, die aus geologischen und anderen Gründen als nahezu gleichzeitig zu betrachten sind, eine sehr verschiedene ist: warum sollten nicht Geräthe aus ganz verschiedener Zeit die gleiche Form haben können? Für dieses wie für jenes liefert uns Beispiele die Geschichte und, hinsichtlich der Wilden, die Erfahrung bis herab auf die neueste Zeit. — Die Gleichförmigkeit könnte im Grunde höchstens dann zum Beweise der Gleichzeitigkeit angerufen werden, wenn ein directer Einfluß der verschiedenen Stationen des gleichen

Typus auf einander angenommen werden dürfte. Können wir das in unserem Falle?

Daß Mortillet von Seiten seiner Landsleute mehrfachen Widerspruch erfahren hat, nimmt uns nach alledem nicht Wunder. Noch kühler und mißtrauischer verhalten sich dem neuen Eintheilungssystem gegenüber die deutschen Gelehrten: wir wüßten keinen namhaften Fachmann zu nennen, der sich zu demselben bekannt hätte. Es ist dieß Herrn Mortillet selbst so wenig entgangen, daß er einem unliebsamen Gegner, der sich an seinem Systeme vergriffen, in einer Unglücksstunde den Vorwurf an den Kopf schleuderte, „er suche sich in Preußen Verbündete, um daheim die prähistorischen Studien, eine der ruhmvollsten Errungenschaften seines Vaterlandes, zu Falle zu bringen“ [1]. Wir sind weit davon entfernt, Frankreich in irgend einer Weise an seinem wohlerworbenen Ruhme Abbruch thun zu wollen, können indessen den Wunsch nicht unterdrücken, es möchten seine Ansprüche auf denselben so wohl begründet sein, daß sie selbst den bösen „Preußen“ einleuchteten. Wir sind um so mehr berechtigt, ja verpflichtet, diese unsere Erwartung zu betonen, wenn wir gewahren, wie eben jene Ansprüche mißbraucht werden sollen als ein Stützpunkt für Angriffe gegen eine Offenbarung, welche älter und ehrwürdiger ist, als Herrn de Mortillet's sämmtliche archäologische Funde.

Es ist wahr, dieser Gelehrte schränkt die Anwendung seines Princips zunächst auf Frankreich und die angrenzenden Länder ein, aber nichtsdestoweniger müßte dieselbe, die Richtigkeit des Princips angenommen, folgerichtig auf alle Länder ausgedehnt werden: dawider jedoch erheben die Archäologen der einzelnen Länder Protest. Bereits auf dem Brüsseler Congreß sprach sich Dr. O. Fraas [2] gegen den Mißbrauch aus, allgemeine Systeme auf die an nur wenigen Orten beobachteten Thatsachen zu gründen. Capitän A. Angelucci erklärte in seinem Berichte über die von ihm in Apulien vorgenommenen Nachforschungen [3], „er sei der Ansicht, die Form der Bearbeitung biete keine hinreichende Grundlage für Altersbestimmung, es müßten noch andere Umstände, wie die Lagerungsverhältnisse und die Fauna, in Betracht gezogen werden“. Und auf dem Pesther Congreß wies Graf G. v. Wurmbrand [4] einen dießbezüglichen Einwurf mit den Worten zurück: „Ich muß bemerken, daß die Feuer-

[1] Vgl. Revue des questions historiques, t. 17. Paris 1875, p. 577.
[2] Compte rendu p. 454. [3] Ebendas. S. 331.
[4] Compte rendu p. 44.

steine von Niederösterreich und Mähren nicht von derselben Art sind, wie diejenigen des Nordens, und daß es schlechthin nicht angeht, ihnen die Form des Typus von St. Acheul zu geben, was doch Herr Evans für ein unerläßliches Erforderniß aller Geräthe der ältesten Diluvialepoche zu halten scheint."

„Unklug wäre es," schließen wir mit A. Arcelin[1], „bei der chronologischen Einreihung irgend einer archäologischen Station einzig auf den industriellen Charakter der Fundobjecte Rücksicht zu nehmen: wo historische Anhaltspunkte mangeln, ist die Stratigraphie (Geologie) für die Classification ein unentbehrliches Moment."

Nein, wir können den Fächerschrank nicht brauchen! — so lautet unser Endurtheil über Herrn de Mortillet's Typensystem.

Noch eine Schwäche dieses Systems verdient übrigens hervorgehoben zu werden, die Art der Zusammensetzung der einzelnen Typengruppen; wir wollen sie an einem jüngeren Verfechter des Systems studiren. Dr. E. T. Hamy bietet uns in seinem sonst fleißig gearbeiteten und ziemlich verbreiteten Buche: Précis de paléontologie humaine[2] folgendes erweiterte Schema der Typeneintheilung:

1. Typus von Horne (England): Äxte von der kürzeren und von der längeren Lanzetform, erstere vorwiegend.

2. Typus von St. Acheul (Somme): die langen lanzetförmigen Äxte bilden 55% von sämmtlichen aufgefundenen Werkzeugen.

3. Typus von Clermont-sur-Ariège (Haute-Garonne): gewisse, sonst seltene Rundscheiben, deren Bestimmung noch nicht aufgehellt ist, werden hier häufiger gefunden. Den beiden letztgenannten, dem Schwemmlande angehörigen Typen entsprechen in den Höhlen die folgenden zwei:

4. Typus von Moustier (Dordogne): einseitig behauene Lanzen- und Pfeilspitzen.

5. Typus von Lherm (Ariège), charakterisirt durch die als Hauwerkzeuge gebrauchten Bären-Unterkiefer.

Die Typen 1—5 sind paläontologisch gekennzeichnet durch das gleichzeitige häufige Vorkommen des Mammuth

---

[1] Revue des questions scientifiques, 1e année p. 416.

[2] Paris 1870, p. 194 sqq.; vgl. das zu Anfang des Buches angebrachte erste Tableau.

und anderer ausgestorbener Thiere und entsprechen geologisch den unteren Schichten des postpliocenen Schwemmlandes.

Es folgt, abermals im Schwemmlande:

6. der Typus von Grenelle (Seine?). Hier finden wir in einer älteren Schichte die Äxte von St. Acheul, die Rundscheiben von Clermont und die Lanzenspitzen von Moustier wieder; in einer jüngern, auf die es hauptsächlich ankommt, fehlen die Äxte; dafür treten Pfriemen und lange, platte Knochenstücke neben Lanzenspitzen und Messern auf. Diesem Typus entspricht in der Höhlenregion:

7. der Typus von Aurignac (Haute-Garonne): keine Äxte; dafür Messer, Schaber, Steinkerne, Späne mit polygonem Querdurchschnitt und vor Allem zahlreiche Beinwerkzeuge, Schmucksachen, einige grobe Töpferei.

Die Typen 6 und 7 gehören paläontologisch der zwischen Mammuth- und Renthierzeit intermediären Epoche an, während welcher die ausgestorbenen Thierarten allerdings noch, jedoch in abnehmender Zahl, vorhanden waren; sie entsprechen geologisch den mittleren Schichten des postpliocenen Schwemmlandes.

Nun folgt:

8. der Typus von Schussenried (Württemberg, Donaukreis): Späne und Messer herrschen vor. In der Höhlenregion entspricht:

9. der Typus von Les Eyzies (Dordogne), bezeichnet durch Messer und Kratzer aus Stein, sowie beinerne Nadeln und Harpunen, mehrfach mit Zeichnungen versehen; ferner:

10. der Typus von La Madeleine (Dordogne): Messer und Kratzer aus Stein, besonders aber eine namhafte Vervollkommnung der Geräthschaften aus Renthiergeweih.

11. Typus von Laugerie-Haute (Dordogne). „Er scheint dem gleichen Alter (wie die beiden vorigen) anzugehören, nur daß hier die Steingeräthe wieder vorwiegen“ [1], namentlich Spitzen von der Form von Lorbeerblättern. Hierher wird auch Solutré gerechnet.

12. Typus von Chaleux (Belgien). „Diese Epoche fördert keine neuen Formen mehr zu Tage, und man darf sagen, daß die Resultate, welche das Studium derselben ergibt, fast ausschließlich negativer

[1] Hamy, S. 337.

Natur sind. Nicht länger ist es uns gegönnt, wie bei den letztbehandelten Typen, sozusagen auf jedem Schritt einen neuen intellectuellen Fortschritt zu constatiren. Fast alle Formen, welche hier unserer Prüfung sich darbieten, sind alte Bekannte; aber jedesmal vermissen wir etwas an der industriellen und besonders an der künstlerischen Vollendung, so daß dieser Typus im Vergleich mit den vorhergehenden sich als eine Epoche des Verfalles unseren Blicken darstellt. Auch hier treffen wir den Menschen im Kampfe mit der Natur, bestrebt, sich den neuen Existenzbedingungen anzubequemen, welche die veränderten klimatischen Verhältnisse geschaffen haben. Während dieses unablässigen Kampfes um's Dasein aber verliert er sozusagen die Halbcivilisation, welche er ehedem so mühsam errungen. Die künstlerischen Versuche, welche bereits im Typus von Laugerie-Haute so selten geworden, hören ganz auf, die Werkzeuge aus Bein und Renthiergeweih werden selten und mittelmäßig, einzig die Bearbeitung des Steines erhält sich und macht sogar einige Fortschritte." [1]

Die Typen 8—12, den oberen postpliocenen Schichten entsprechend, kommen auf die Renthierzeit, jedoch so, daß Typus 8—11 selbst wieder nur einen Übergang darstellen, während dessen die ausgestorbenen Thiere nur mehr selten, das Renthier dagegen ungemein zahlreich vorkommt; ganz allein Typus 12 erübrigt für die eigentliche Renthierzeit, wo die ausgestorbenen Arten bereits vollständig verschwunden sind.

Von den untergeordneten Bedenken, welche auch diese Typenliste erweckt, wollen wir absehen und unsere Aufmerksamkeit einzig auf die Zusammensetzung der Gruppen beschränken. Wir haben den einzelnen Typen in Klammer die nähere Bezeichnung des Landstriches, welchem sie angehören, beigegeben. Mit Hinweglassung von Hoxne, welches ausschließlich auf England, und von Chaleux, welches auf Belgien beschränkt ist, sowie unseres bescheidenen deutschen Schussenried, fallen sämmtliche übrigen Hamy'sche Typen auf Frankreich, und zwar vertheilen sie sich hier wiederum auf einige wenige Mittelpunkte, nämlich, nächst dem einzelstehenden Grenelle, auf Somme, Dordogne und Haute-Garonne (mit Ariège). Man darf wahrlich behaupten, daß jener allgemeine Geltung beanspruchenden Classification immerhin noch verhältnißmäßig beschränkte Forschungen zu Grunde liegen. Aber sehen wir uns einmal die Zusammensetzung der verschiedenen Gruppen von Sta-

[1] Ebendas. S. 342 f.

tionen an, denen die einzelnen Typen ihren Namen leihen. Wir glaubten vorhin, im Interesse der Übersichtlichkeit, von einer Aufzählung der den einzelnen Typen eingereihten Stationen Abstand nehmen zu sollen; einige Andeutungen werden genügen, den Leser mit der Eigenart jener Gruppirungen vertraut zu machen.

„Der Typus von Aurignac," sagt Hamy S. 263, „wiederholt sich, archäologisch wenigstens, in gewissen Localitäten Südfrankreichs und Belgiens." Also aus dem Umstande, daß einige Fundstätten Belgiens, ganz wie Aurignac (Haute-Garonne), keine Steinärte, dafür aber Messer, Schaber, Späne mit polygonem Querdurchschnitt und zudem zahlreiche Werkzeuge aus Bein und einige rohe Schmucksachen und Topfscherben aufweisen — daraus glaubt man einen Schluß ziehen zu dürfen auf irgendwelche Gleichzeitigkeit dieser urbelgischen Töpfebesitzer mit den am Fuße der Pyrenäen hausenden Ur-Aurignacensern? Das begreife, wer will. Oder sollen etwa die eingeschobenen Worte „archäologisch wenigstens" den Sinn obigen Ausspruches dahin beschränken, es bestehe zwischen Aurignac und jenen belgischen Fundorten eine Übereinstimmung zunächst nur in der archäologischen Beschaffenheit, in Form und Auswahl der Geräthschaften? Aber was sollte dann der so verstandene Ausspruch in einer chronologischen Aufzählung der Typen-Stationen? Er wäre ganz dazu angelegt, den Leser irre zu führen.

Von der archäologischen Station, genannt Gorge d'Enfer (Dordogne), heißt es eine Seite weiter: „Man fand dort die Pfrieme, die beinerne Marke [1] und den Pfeil, wie sie für Aurignac charakteristisch sind; dazu Messer, Kratzer, auf einer oder auf zwei Seiten bearbeitet; eine Art Schaber, nicht unähnlich denen von Moustier, und Feuersteinspitzen, welche bis auf die Breite vielleicht denjenigen dieser berühmten Fundstätte an die Seite gestellt werden dürften und sicherlich sehr vielen Stücken von Grenelle oder dem Plateau von Pontlevoy" (Loir-et-Cher, zu Grenelle gezählt) „auf's Haar gleichen. Das Alles bezeugt einen industriellen Übergang von den Producten unseres zweiten Höhlentypus" (Lherm) „zu denjenigen der folgenden Gruppe" (Les Eyzies, La Madeleine, Laugerie-Haute) — und darum schieben sich Gorge d'Enfer und Aurignac chronologisch zwischen Lherm und die letztgenannte Gruppe ein!

---

[1] Lange Stücke Renthiergeweih mit zahlreichen, ebenmäßigen Kerben. Einige Archäologen sprachen die Vermuthung aus, sie könnten zur Zählung, etwa des erlegten Wildes, gedient haben, und nannten sie demgemäß marques de chasse.

Der Typus von Schussenried, sagt man uns, kehrt wieder bei Châtillon-sur-Seine (Côte d'Or) und in der Umgegend von Boulogne; wahrscheinlich war dazumal ein Schussenrieder Bürgermeister an letzterem Orte. — Zu den Typen von Les Eyzies und La Madeleine (Dordogne) zählen mehrere Fundstätten am Fuße der Pyrenäen, eine (Savigné) im Departement der Vienne und mehrere auf belgischem Boden befindliche. — Zu Laugerie-Haute gehört Pont-à-Lesse (Belgien) und Solutré (Saône-et-Loire) u. s. w.

Wechselseitige Einflüsse der verschiedenen, demselben Typus zugetheilten Stationen lassen sich in sehr vielen Fällen gar nicht annehmen. Wer wollte sich einen Einfluß Schussenrieds auf Burgund und die Umgegend von Boulogne, der Haute-Garonne auf Belgien oder auch nur auf die nach urzeitlichen Begriffen immerhin ferne Dordogne träumen? Solche Einflüsse müßten bewiesen, nicht aber leichter Hand vorausgesetzt werden. Eine Zusammenstellung urzeitlicher Funde bloß nach archäologischen Merkmalen entspricht ungefähr der Anordnung der Bücher einer Bibliothek nach dem bloßen Format: das Auge mag sich dadurch befriedigt fühlen, Geschichte und Wissenschaft nimmermehr.

Aber da vergessen wir ja, daß Hamy's Classification nicht auf dem bloßen industriellen Charakter beruht, sondern zugleich auf die geologisch-paläontologische Beschaffenheit der Fundobjecte Rücksicht nimmt. Befleißt er sich doch, bei jedem Typus anzumerken, ob derselbe den unteren, mittleren oder oberen postpliocenen Schichten entspricht und ob da die ausgestorbenen Thierarten sehr zahlreich, minder zahlreich, selten oder gar nicht vertreten sind. Hier verweisen wir den Leser, um nicht bereits Gesagtes zu wiederholen, auf unsere früheren Aufsätze. Dort haben wir hervorgehoben, daß die geologische Gleichalterigkeit der Schichten jederzeit eine bloß ungefähre ist und darum nur für größere Schichtencomplexe mit Sicherheit behauptet werden darf. Es hört sich ganz schön an, wenn von unteren, mittleren und oberen Schichten der Postpliocene gesprochen wird; eine Gleichalterigkeit dieser Unterabtheilungen jedoch auf verschiedenen und gar auf weit von einander entfernten Punkten der Erde kann vorderhand noch nicht bewiesen und darf darum auch nicht behauptet werden. Der größere oder geringere Procentsatz von Resten ausgestorbener Thiere an diesem oder jenem Fundorte entbehrt vollends für sich allein jeglicher Beweiskraft, da verschiedene Gründe, die mit der Chronologie nichts gemein haben, eine ungleiche Vertheilung zu gleicher Zeit herbeiführen konnten, ja sogar mußten.

Unbedingt verwerfen wollen wir übrigens Hamy's Eintheilung nicht; bezeichnet sie doch Mortillet gegenüber sogar einen Fortschritt, wenn auch nur einen halben. Sie ist richtig im Princip, verfehlt in der Anwendung des Princips. Hamy's Classification steht nicht mehr, wie diejenige Mortillet's, auf rein archäologischer Grundlage, sie ist vielmehr auf breitester geologisch-paläontologisch-archäologischer Basis erbaut. Die Grundidee aber, daß Geologie, Paläontologie und Archäologie zur Herstellung einer Chronologie der Urgeschichte zusammenwirken müssen, scheint uns durchaus gerechtfertigt, und ihr gehört, glauben wir, die Zukunft. Worin unseres Dafürhaltens Hamy irrt, das ist die Art und Weise, wie er jene drei Factoren zur Herstellung dieser Chronologie verwerthet; ihm ist immer noch das archäologische Moment grundlegend, das geologische und paläontologische bloß bestätigend und ergänzend. Das Gegentheil dürfte das Richtige sein. Die Archäologie für sich allein ist, das glauben wir gezeigt zu haben, außer Stande, eine Chronologie der älteren Steinzeit festzustellen; Geologie und Paläontologie dagegen vermögen dieses innerhalb der Grenzen, welche wir in unserem letzten Aufsatze bezeichnet haben. Es müssen daher vor Allem die geologischen und paläontologischen Phänomene in engeren Gesichtskreisen festgestellt und dann durch archäologische Beobachtungen ergänzt und bestätigt werden; nachher mögen sich auch geologische, paläontologische und archäologische Berührungspunkte der verschiedenen Kreise ermitteln lassen, welche einen Schluß auf die ungefähre Gleichzeitigkeit der in verschiedenen Gegenden erfolgten Vorgänge ermöglichen. Somit fällt, wie bemerkt, der Schwerpunkt der ganzen Untersuchung auf das geologische Gebiet hinüber, welchem auch wir uns nunmehr zuwenden wollen.

Die Aufschlüsse, welche uns die Geologie über das Alter des Menschengeschlechtes zu geben vermag, sind, wie bereits gesagt wurde, doppelter Natur, indem sie entweder dessen relatives oder dessen absolutes Alter betreffen. An erster Stelle wird uns daher die Frage beschäftigen: Wie lautet das Urtheil der Geologie über das relative Alter des Menschen? mit anderen Worten: In welchen Schichten sind bisher die ältesten Spuren des Menschen nachgewiesen worden?

**Fr. v. Hummelauer** S. J.

# Aus den Jahrbüchern eines Nonnenklosters zur Zeit der französischen Revolution.

## 2. Die Flucht nach Maastricht (1794).

Inzwischen hielt in Frankreich die „Schreckensherrschaft" ihre blutigen Orgien und jagte gleichzeitig immer neue Schaaren unter verwegenen Generalen an die Grenze, während die Verbündeten durch Zaudern und planloses Handeln dem Feinde die erkämpften Vortheile preisgaben. Noch im Herbste erlitten sie bedeutende Schlappen, indem Houchard (6. bis 8. September) die Engländer unter dem Herzoge von York bei Dünkirchen zersprengte und Jourdan's Carmagnolen den Prinzen Koburg am 15. October bei Wattigny schlugen. Ende December warfen Pichegru und Hoche die Österreicher über den Rhein zurück und schon am 6. Jan. 1794 zogen die Franzosen in Worms ein. Belgien und die Niederlande hatten mithin wohl Grund, sich auf eine baldige Rückkehr der Sansculotten gefaßt zu machen. Unsere Chronistin berichtet:

„Im Januar 1794 begann P. Clifton eine baldige Rückkehr der Franzosen nach Lüttich zu fürchten. Er sah voraus, daß wir sehr hohe Preise für Schiffe u. s. w. bezahlen müßten, um unsere zahlreiche Communität sammt unserer Habe zu flüchten, wenn wir zuwarteten, bis die Gefahr vor der Thüre wäre, ja daß wir in einem Augenblicke, wo der größte Theil der Stadt ebenso gut wie wir fliehen wollte, um keinen Preis Fahrzeuge finden würden. Deßhalb wünschte er, wir möchten bei Zeiten uns nach Booten umsehen, welche uns im Falle der Noth zur Verfügung ständen. Wir folgten seinem Rathe und schlossen einen Vertrag mit unserem Kohlenhändler, der ein paar große Barken hatte, mit denen er nach Holland hinein Handel trieb, und auf denen wir bis Rotterdam hinunterfahren konnten. Aus demselben Grunde rieth uns P. Clifton, als Zufluchtsstätte ein Haus in Maastricht zu miethen. Da wir beistimmten, reiste er am 23. Januar selbst hin und fand ein sehr geräumiges, leer stehendes Gebäude. Wir mietheten es für ein Vierteljahr um den Preis von sechs Guineen (126 Mark) monatlich, schlossen aber den Vertrag so, daß es in unserem Belieben stand, nach Ablauf dieser Frist zurückzutreten oder ihn auf drei oder sechs weitere Monate zu verlängern. Ferner wünschte er, wir möchten um der größeren Sicher-

heit willen unsere kostbarste Habe dorthin schaffen, und wir erbaten deßhalb vom Fürstbischof die Erlaubniß, einen Theil unseres Gutes wegschicken zu dürfen. Dieser aber machte große Schwierigkeiten, sagte, das sei Alles unnöthige Vorsicht, es sei gar keine Gefahr vorhanden und wir würden nur die Bewohner der Stadt in Aufregung bringen; endlich gab er jedoch, wiewohl sehr ungern, den wiederholten Vorstellungen des P. Clifton nach, wünschte jedoch, daß wir es so geheim als möglich thäten."

Sobald die Nonnen diese Erlaubniß erhalten hatten, zögerten sie nicht, dieselbe zu benutzen. Bereits am 26. Januar sendeten sie ihre kostbarsten Sachen, wie Kelche, werthvollere Paramente, Bücher, Stiftungsurkunden, Werthpapiere u. dgl. nach Maastricht. Natürlich konnte das nicht ganz unbemerkt geschehen; kaum aber verbreitete sich diese Kunde in der Stadt, so entstand ein großes Gerede. Die Einen lachten und spotteten über die närrische Furcht der guten Schwestern und tadelten den Fürstbischof, der die Erlaubniß gegeben; die Andern begannen selbst zu fürchten und meinten, die Schwestern möchten wohl geheime Nachrichten vom Kriegsschauplatz erhalten haben, durch welche sie zu ihrem Schritt bewogen worden seien. Die Aufregung wurde so groß, daß sogar der Commandant der österreichischen Truppen sich durch einen Offizier bei den Nonnen nach den Gründen ihres Vorgehens erkundigte. Der Fürstbischof aber ließ durch den Secretär der Synode ihnen mittheilen, daß er die ertheilte Erlaubniß zurückziehe; auch sollten sie selbst nicht an die Abreise denken, es sei nicht die geringste Gefahr vorhanden, und wenn eine solche herannahe, werde er sie zeitig aufmerksam machen.

In der That schien gerade damals kein Grund zu unmittelbarer Furcht vorzuliegen. Der große Kriegsrath in Brüssel bereitete zu Anfang Februar eine kräftige Action vor; England versprach neue Hilfe, Preußens Unmuth war durch Geld beschwichtigt und das alte deutsche Reich schien sich aus seiner Unthätigkeit aufraffen zu wollen. Der junge Kaiser Franz I., welcher persönlich zum Heere gekommen war, warf die Franzosen am 16. April über die Sambre bis Guise zurück und siegte zehn Tage später nochmals bei Landrecies. Gleichwohl rechtfertigten die kommenden Ereignisse die Handlungsweise der Nonnen und den klugen Rath ihres Beichtvaters vollständig. Dieser wiederholte von Zeit zu Zeit bei der fürstbischöflichen Behörde sein Gesuch um die Erlaubniß, die bewegliche Habe des Klosters nach Maastricht flüchten zu dürfen; allein stets vergeblich. Man verlachte ihn wegen seiner grundlosen Furcht und

lag den Nonnen an, sie möchten sich doch nicht von ihm zu so großen Auslagen verleiten lassen; die Franzosen würden nie nach Lüttich zurückkehren. Am 23. April lief das Vierteljahr ab, für welches das Haus in Maastricht gemiethet war. Unbeirrt durch das Gespötte der Leute, erneuerten die Schwestern den Vertrag auf weitere drei Monate. Diese Vorsichtsmaßregel war zu ihrem Heile. Gegen Ende Mai verbreitete sich in Lüttich das Gerücht von Siegen der Franzosen, und am 25. und 26. Mai war die Stadt in großer Aufregung; zahllose Personen aller Stände verließen die Stadt und jetzt endlich gab der Fürstbischof auch den Nonnen die Erlaubniß, sich mit dem Reste ihrer Habe nach Maastricht zurückzuziehen. Nun wurde rasch Alles zusammengepackt, was sich fortbringen ließ: Bücher, Möbel, Linnenzeug u. s. w.; sogar einen Theil ihres Getreide- und Mehlvorrathes, sowie andere Lebensmittel nahmen sie vorsichtiger Weise mit sich. „An Vorräthen ließen wir nichts zurück, als einige Fässer Bier und eine große Menge Holz und Steinkohlen, da wir gerade den größten Theil unseres Jahresbedarfes erhalten hatten. Auch unsere Orgel, die große Uhr, ein bedeutender Theil des Hausgeräthes und die Chorteppiche mußten zurückbeiben. Sehr schmerzte uns, daß wir unsern großen Tabernakel und den großen Altarstein nicht mitnehmen konnten; aber daran war nicht zu denken; der letztere war so groß, wie der halbe Altar. So mußten wir uns mit einem kleinen aus der Kapelle und mit einem zweiten für einen Tragaltar begnügen."

Die Abreise wurde auf den 29. Mai, das Fest Christi Himmelfahrt, festgesetzt; schon längst hatten die Nonnen dafür gesorgt, daß die auswärtigen Eltern, deren Kinder sie in Pension hatten, dieselben entweder zurücknahmen oder Häuser in der Stadt bezeichneten, wo dieselben eine Zuflucht finden könnten; am Vorabende der Abreise schickten sie nun alle — es waren deren etwa 50 — in die bezeichneten Wohnungen; nur ihre englischen Zöglinge begleiteten sie auf der Flucht. Lassen wir uns nun von der ehrwürdigen Mutter Clifford selbst die Abreise erzählen; ihre einfache und dennoch so ergreifende Schilderung wird vielleicht manchem Leser ähnliche traurige Ereignisse aus der jüngsten Vergangenheit in's Gedächtniß zurückrufen.

„Es ist viel leichter," schreibt sie, „den Schmerz zu fühlen, als zu beschreiben, den wir empfanden, als nun wirklich der Augenblick gekommen war, unserem lieben Kloster Lebewohl zu sagen. Abends zehn Uhr vor dem Feste Christi Himmelfahrt beteten wir zum letzten Male auf dem Chore die Metten; kurz nach Mitternacht begann die heilige Messe

während welcher wir Alle die heilige Communion empfingen. Das ganze Haus war während dieser Nacht ein Schauplatz der Verwirrung und des Jammers. Einige packten zusammen bis zum letzten Augenblick; Andere, die niemals hatten glauben wollen, daß es so weit käme, fühlten jetzt den harten Schlag doppelt. Wir wollten beim Anbruch der Dämmerung unsere Reise antreten, da wir nicht ohne Furcht waren, daß das Volk einen Aufstand erregen und uns zurückhalten werde. Aus diesem Grunde hatten wir auch den Fürstbischof um eine Wache gebeten; allein er hatte sie uns nicht gewährt, jedoch gestattet, daß wir den französischen General der Emigrirten, die damals einen Theil der Stadt besetzt hielten, um einige Offiziere ersuchten, welche uns zum Schiffe begleiten und jeden Auflauf verhindern könnten. Der General hatte denn auch den Befehl gegeben, den Quai Avray zu besetzen, wo wir uns einschiffen wollten, und so zuvorkommend waren die Franzosen, daß sie während der ganzen Nacht auf dem Quai lagerten, um nur ja bei unserer Abreise zur Stelle zu sein.... Nach der heiligen Messe nahmen wir eine kleine Stärkung und dann mußten wir uns im Kreuzgang, der zur Clausurpforte führt, versammeln. Hier warteten wir in tiefem Stillschweigen und ängstlicher Spannung. Endlich öffnete sich die Thüre; P. Clifton erschien und hieß uns folgen. Jede von uns hatte ein Stück Tuch erhalten, etwa $1^1/_2$ Ellen breit und 5 Ellen lang, ähnlich den Überwürfen, welche die Frauen aus dem Volke in der Umgegend von Lüttich über den Kopf zu tragen pflegen. Dieses Tuch mußte uns für Alles dienen; es schützte uns gegen den Regen, bedeckte unsere Ordenskleidung und war unser Schleier. Gegen drei Uhr Morgens verließen wir paarweise und schweigend das Kloster; wir alle weinten bitterlich; manche hatten die Außenseite der Clausurthüre seit vielen Jahren nicht mehr gesehen; nur mit Mühe kamen wir voran, da die schweren, dicken Überwürfe sehr hinderlich waren. Am äußeren Klosterthore trafen wir ein paar französische Emigranten, welche auf die Bitte P. Cliftons uns bis an's Ufer geleiteten. Nur acht oder zehn Kranke ausgenommen, gingen wir zu Fuß und trugen selbst unsere kleinen Bündel, in denen sich etwas Leibwäsche, ein Brevier und ähnliche Dinge befanden. Die französischen Edelleute, die uns begleiteten und von dieser traurigen Scene ganz ergriffen schienen, bestanden darauf, uns diese Bündel abzunehmen.

„Es war ein sehr regnerischer Morgen. Als wir am Flußufer ankamen, harrte unser keine kleine Enttäuschung; denn statt des geräumi-

gen Fahrzeuges, welches uns der Kohlenhändler immer versprochen hatte und in welchem wir, seinen Worten zufolge, alle nöthige Bequemlichkeit und Platz für etwa hundert Personen finden sollten, trafen wir einen elenden, schmutzigen Kohlennachen, der bloß mit ein paar Brettern bedeckt und so klein war, daß nur die Hälfte von uns ein Plätzchen, aber Niemand Schutz vor dem Regen fand. In aller Eile mußte nun ein Theil unserer Habe aus einem andern Boote ausgeladen und dieses so gut es gehen wollte für uns eingerichtet werden. Dadurch verzögerte sich unsere Abreise bis sechs Uhr Morgens. Wir hatten etwas kaltes Fleisch mitgenommen, um auf der Fahrt eine kleine Stärkung zu haben; denn wir waren über die Maßen müde und erschöpft sowohl in Folge unserer Aufregung als auch wegen Mangel an Schlaf, da mehrere von uns seit ein paar Nächten nicht mehr zu Bette waren

„Gegen ein Uhr kamen wir nach Maastricht; es regnete in Strömen und wir ließen uns nach dem gemietheten Hause fahren. Bei unserer Ankunft fanden wir nicht einmal einen Stuhl vor, auf dem wir hätten ausruhen können. Herr Berlize und sein Knecht, denen das Haus bisher anvertraut gewesen war, hatten zwar für ein Mittagessen Vorsorge getroffen; aber da sie nicht gewußt, wie zahlreich wir waren, so mußten die Meisten sich mit kalter Küche begnügen. Die Nacht kam heran, und da sich von den Schiffen nicht viel Hausrath herüberbringen ließ und alles, was man brachte, vom Regen troff, schliefen einige von uns auf Stühlen, die meisten aber auf dem nackten Boden mit unseren Bündelchen unter dem Kopfe."

Die neue Wohnung lag recht angenehm dicht an den Wällen; ein kleiner Garten mit einem schattigen Wäldchen bot ihnen auf seinen vielen verschlungenen Pfaden Gelegenheit, im Freien ungestört ihre Gebete zu verrichten. Doch fehlte es auch nicht an kleinen Unbequemlichkeiten. Gerade gegenüber nach der Straßenseite lag ein Gebäude, das als Kaserne benutzt wurde, und da das einzige Zimmer, das als Kapelle dienen konnte, nach der Straße hinaus lag, so konnten die Schwestern nicht einmal ein Tantum ergo singen, ohne daß sämmtliche Soldaten sich vor dem Hause sammelten. Allein am beschwerlichsten war, daß die Wohnung der sehr zahlreichen Genossenschaft nicht Raum genug bot. Viele Nonnen schliefen auf dem Heuboden, auf welchen sie nur mittelst einer steilen Leiter gelangten, die meisten aber auf Matratzen, die man Abends in der Hausflur ausbreitete. Da jedoch die Hitze in diesen engen Räumen unerträglich wurde, waren sie recht dankbar für die Er-

laubniß, im Garten unter freiem Himmel schlafen zu dürfen. Trotz dieser Unbequemlichkeiten suchten sie so gut als möglich ihre klösterliche Hausordnung beizubehalten. „Um fünf Uhr standen wir auf, machten unsere Betrachtung und beteten die Matutin und den größten Theil des Breviers gemeinschaftlich; doch gestattete man uns zuweilen, die Horen privatim im Garten zu beten, da die Kapelle für unsere große Anzahl zu klein und die Hitze unausstehlich war; um fünf Uhr Abends beteten wir die Complet wieder gemeinschaftlich und machten dann unsere Abendbetrachtung wie gewöhnlich . . . täglich wurden zwei oder drei heilige Messen in der Kapelle gelesen."

Begreiflich sehnten sich die Schwestern sehr nach ihrem lieben Lütticher Kloster zurück, und es hatte den Anschein, als ob ihre Wünsche in Erfüllung gehen sollten. Vom Kriegsschauplatz kamen bessere Nachrichten. In der That scheint die Kunde, welche Ende Mai Lüttich in solche Aufregung setzte und die Schwestern von dort vertrieb, unbegründet gewesen zu sein. Erst am 18. Juni erzwang Jourdan den Sambre-Übergang, nahm das schlecht vertheidigte Charleroi und schlug die Verbündeten am 26. Juni bei Fleurus vollständig. So kehrten denn Anfangs Juni viele Lütticher wieder in ihre Vaterstadt zurück und wollten auch die Nonnen zur Heimkehr bewegen. Allein diese waren entschlossen, nicht eher die Rückreise anzutreten, bis eine ganz entschiedene Wendung der Dinge sie vor einer zweiten Flucht sicherte. Im Gegentheil suchten sie in kluger Vorsicht sich die Mittel zur Reise nach England zu verschaffen, da die Umstände eine solche nöthig machen konnten. Durch die Vermittlung der Prinzessin von Oranien, an welche sie sich wendeten, erhielten sie vom englischen Gesandten die nöthigen Pässe; auch suchten sie aus Lüttich noch die Orgel, die Uhr, die Teppiche u. s. w. herbeizuschaffen, welche sie hatten zurücklassen müssen. Daß sie richtig gehandelt hatten, zeigten die folgenden Ereignisse.

Gegen Ende Juni standen die Franzosen schon so nahe bei Lüttich, daß die zurückgekehrten Bewohner wieder zu fliehen begannen und die Nonnen daran denken mußten, Maastricht zu verlassen und nach Rotterdam ihre Reise fortzusetzen. Die Kohlennachen, auf denen sie von Lüttich geflohen waren, lagen noch, mit dem größten Theil der geretteten Habe beladen, vor der Stadt; so war Alles zur Reise bereit, nur zögerte wiederum der Fürstbischof, die Erlaubniß zur Weiterreise zu geben. Erst am 30. Juni gelang es der Lady Clifford, der Mutter unserer Chronistin, vom Fürstbischof die von den Nonnen erbetene Erlaubniß zu erhalten,

jedoch unter dem Vorbehalt, „daß die englischen Damen davon nur im Augenblick absoluter Gefahr Gebrauch machen dürften ... und daß sie gebunden seien, in das Kloster von Lüttich zurückzukehren, sobald er es ihnen unter dem heiligen Gehorsam befehle." Die Gefahr war übrigens nahe genug. Nach der Schlacht von Fleurus stand den Schaaren Jourdan's ganz Belgien offen, und dieselben zögerten nicht, ihre Vortheile auszunützen und das Land zu besetzen. Das Zaudern des Fürstbischofs, trotz der nahe drohenden Gefahr, die englischen Nonnen ziehen zu lassen, beweist wohl deutlich genug, wie hoch er sie schätzte und wie gern er sie seinem Sprengel erhalten hätte.

### 3. Von Maastricht nach London.

In unserer Zeit der Courierzüge und Schraubendampfer gilt eine Reise von Maastricht nach London als eine Spazierfahrt; bequem setzt man sich im Waggon zurecht, besteigt nach wenigen Stunden in Ostende den Dampfer und steht mit dem nächsten Frühlicht schon mitten im Drängen und Treiben der Themsestadt. Das war vor 80 Jahren ganz anders, und wir brauchen nur die englischen Nonnen auf ihrer Reise die Maas hinab nach Rotterdam und dann über den Canal nach ihrer Heimath England zu begleiten, um uns eine kleine Idee von den damaligen Schwierigkeiten einer solchen Reise zu machen. Die weiteren Schicksale der Lütticher Chorfrauen vom heiligen Grabe stehen zwar nicht mehr in unmittelbarer Berührung mit der Zeitgeschichte; aber die Aufzeichnungen der ehrw. Mutter Clifford bieten des Interessanten und Erbaulichen noch so viel, daß unsere Leser gerne ihr noch weiter folgen werden. Was sie erzählt, sind ja die Leiden und die Freuden einer eifrigen religiösen Genossenschaft, die, wenn auch vom Sturm aus ihrer gewohnten Bahn verschlagen, dennoch voll Vertrauen auf die göttliche Vorsehung betet und arbeitet, kämpft und ringt, bis es ihr gelingt, sich ein neues Arbeitsfeld zu eröffnen, auf dem sie zur Ehre Gottes und zum Heile des Nächsten ihre Thätigkeit entfalten kann.

„Die Verhältnisse gestalteten sich täglich schlimmer und wir bestimmten den 8. Juli (1794) für unsere Abreise. Neun unserer Pensionäre schieden von uns in Maastricht; dennoch waren wir immer noch 75 Personen: 32 Profeßschwestern, 1 Novizin, 2 Candidatinnen (Clergesses), 12 Laienschwestern, die ihre Profeß abgelegt, 2 Novizinnen, 1 Kostgängerin (boarder), 16 Pensionäre, P. Clifton, ein französischer

emigrirter Priester und Mr. Berlize, der unser Haus in Maastricht gehütet hatte. So verließen wir die Stadt um vier Uhr Morgens den 8. Juli, nach einem Aufenthalte von fünf Wochen und vier Tagen. Die vorhergehende Nacht brachten wir theils im Garten, theils auf dem nackten Fußboden des Hauses zu, denn das Hausgeräthe hatte man Tags vorher auf die Boote verladen, welche auch während unseres Aufenthaltes zu Maastricht nothdürftig mit alten Teppichen bedeckt worden waren . . . Weil dieselben ziemlich entfernt lagen, mietheten wir zwei Kutschen für unsere alten und kranken Schwestern, die übrigen gingen zu Fuß. Wir hofften Roermonde in der nächsten Nacht zu erreichen, allein wegen des niedrigen Wasserstandes und der schweren Ladung unserer Boote langten wir erst um zwölf Uhr des folgenden Tages dort an. Die Nacht also mußten wir in den Schiffen zubringen, wo wir keinen Platz fanden, uns niederzulegen. Da wir auch die Nacht vorher durchwacht hatten und die Hitze des Tages unerträglich war, wurden wir überaus ermüdet. Bei unserer Ankunft in Roermonde gingen daher die Herren in die Stadt, um einige Wagen aufzutreiben, die uns nach dem gemietheten Hause bringen sollten, aber sie fanden nur einen einzigen bedeckten Karren. Erst gegen zwei Uhr kamen sie zurück, so daß wir zwei Stunden lang in der glühenden Sonne warten und dann noch den weiten Weg zu dem Hause zu Fuß zurücklegen mußten. Hier angekommen, fanden wir aber bloß ganz leere Stuben, ohne Stühle, ohne Bänke u. s. w. Ein Priester, dem das Gebäude gehörte, hatte die Freundlichkeit, uns zu besuchen und uns mit einem Glase Rheinwein zu erfrischen . . .

„Freitag, den 11., kehrten wir gegen zehn Uhr Abends wieder zu unseren Booten zurück, segelten in der Frühe ab und erreichten gegen Abend Venloo. Wir ankerten etwas unterhalb der Stadt, nicht weit von einem Dorfe, das eine katholische Kirche hatte. Aus einem Wirthshause erhielten wir etwas Mundvorrath, stiegen aus und hielten unsere Mahlzeit am Abhange eines überaus anmuthigen Hügels, wo wir Mittags und Abends speisten, so lange wir an dieser Stelle verweilten, d. h. bis zum 14., denn wir warteten hier auf die Ankunft der andern Schiffe, die den Rest unserer Habe aus Lüttich brachten. Am Sonntag gingen wir alle zur heiligen Messe in das Dorf; wir hatten unseren Überwurf über Kopf und Schultern und den Schleier vor dem Angesichte. Der Platz, wo unsere Schiffe lagen, war sehr einsam, so daß wir dieselben oft verlassen und uns etwas Bewegung machen konnten,

und das war eine große Erholung für uns. Am Sonntag Nachmittag entlud sich ein heftiges Gewitter; wir wurden alle naß, denn der Regen ergoß sich in Strömen in die Boote; gleichwohl nahm unsere Gesundheit keinen Schaden; auch die Ermüdung und der Mangel an Ruhe während so vieler Nächte schadete uns nicht viel.

„Nach unserer Abreise von Venloo fuhren wir durch einen Theil von Preußisch-Geldern und hier, wie während unserer ganzen Flußfahrt, wurden wir jeden Augenblick durch die Zollbeamten gestört, welche das Schiffgeld erhoben und mitunter recht zudringlich waren. An einem Orte ging P. Clifton mit Mr. Berlize nach dem Zollhause, um den Betrag zu bezahlen und so des amtlichen Besuches überhoben zu sein. Der Holländer schien dadurch sehr geschmeichelt, erzeigte ihnen alle erdenkliche Höflichkeit und lud sie so freundlich zu einer Flasche Wein ein, daß es ihnen unmöglich war, die Einladung abzulehnen. Der Wein kam, jeder trank ein Glas, der Holländer leerte die Flasche — und ließ sie theuer zahlen . . . Wir hatten in vier oder fünf Tagen von Maastricht nach Rotterdam zu gelangen gehofft, aber bei dem niedern Wasserstand und unserer schweren Ladung ging die Fahrt nur sehr langsam von Statten; manchmal kostete es Mühe, überhaupt nur voranzukommen, selbst mit Hilfe von Pferden, die schwer aufzutreiben waren. Man konnte nur zwei Boote auf einmal schleppen, und wenn diese einen kleinen Vorsprung hatten, wurden die Pferde abgespannt, um die andern Nachen herbeizuschleppen.

„Venloo hatten wir Montags, den 14., verlassen und erreichten am 16. Mook. Daselbst stiegen wir aus und begaben uns an eine verdeckte Uferstelle, um unsere Mahlzeit zu halten; allein der Geistliche des kleinen Dörfchens und viele seiner Pfarrkinder eilten herbei, um uns zu betrachten, denn Klosterleute in ihrer Ordenstracht waren etwas Außerordentliches in dieser Gegend. Die Herren unserer Begleitung baten die Dorfbewohner, sie möchten sich entfernen, aber diese sahen in ihrer Neugierde nichts Unpassendes und antworteten in sehr grober Weise, so daß wir uns gezwungen sahen, in unsere Boote zurückzukehren und ihre Entfernung abzuwarten; dann stiegen wir wieder aus, nahmen unser Abendbrod am Ufer und machten einen kleinen Spaziergang. Des andern Tages gegen zwei Uhr erreichten wir das Dorf Meghen (Megen) und wir stiegen in einiger Entfernung davon an's Land. Bald darauf kam ein sehr würdiger Geistlicher in der Begleitung von zwei französischen Emigranten zu uns. Er konnte kein Wort französisch, was

uns ungemein Leid that; P. Clifton redete mit ihm lateinisch. Er glaubte, wir wären arme Nonnen, die nicht wüßten, wohin gehen, und er kam, uns sein Haus anzubieten; ein paar Tage vorher hatte er auch die armen Clarissen von Lüttich beherbergt, die wie wir und mehrere andere Ordensgemeinden auf der Flucht begriffen waren. Er pries uns glücklich, weil wir für eine so gute Sache litten, und er wiederholte uns verschiedene Sprüche aus der heiligen Schrift und aus den Psalmen, um uns in unserer Prüfung Trost und Muth einzusprechen. Die Herren, die mit ihm kamen, erzählten, das Volk in dieser Gegend habe eine überaus große Meinung von seiner Tugend und ehre ihn, wie einen zweiten Benedict Labre, dessen Namen sie ihm auch beilegten. Er mochte noch ziemlich jung sein, sein ganzes Äußere hatte aber einen solchen Ausdruck von Geistessammlung, Abtödtung und Heiligkeit, daß er ungewöhnlich erbaute. Leider konnten wir uns mit ihm nicht unterhalten, sondern mußten uns damit begnügen, uns in sein Gebet zu empfehlen; dennoch schätzten wir uns glücklich, einen so frommen Mann getroffen zu haben.

„Am 17. Abends verließen wir zum letzten Male unsere Boote, da wir später keinen geeigneten Platz mehr fanden, und ergingen uns längs eines Kleefeldes. Bald kamen einige Männer und verlangten Schadenersatz, weil wir den Klee zertreten hätten, während wir uns doch am Rande des Feldes hielten. Um des Friedens willen gaben wir ihnen eine halbe Krone oder etwas mehr. Als wir uns schon zur Ruhe begaben, kamen sie nochmals; wir zweifelten nicht, es sei, um noch mehr Geld zu fordern, allein wir täuschten uns, — sie gaben uns das Empfangene zurück. Ihr Herr, sagten sie, habe es ihnen befohlen und er sei sehr unzufrieden mit ihnen gewesen und lade uns freundlich ein, wir möchten uns nach Herzenslust am Ufer ergehen . . .

„Am 20. früh um $^1/_2$ 5 Uhr kamen wir nach Dortrecht. Es war Sonntag, aber wir gingen nicht in die Messe, da wir einen Volksauflauf befürchteten. Seit 200 Jahren hatte man daselbst keine Ordensleute in geistlicher Tracht gesehen, und die Neugierde der Einwohner war so groß, daß sie in Schaaren herausströmten und auf kleinen Nachen unsere Schiffe umkreisten. Wir lagen daselbst den ganzen Tag vor Anker, fuhren mit Einbruch der Nacht ab und erreichten Rotterdam den 22. Morgens 7 Uhr.

„An allen Orten den Fluß hinunter mußten wir für den Mundbedarf ungemein hohe Preise bezahlen, denn alle Ortschaften waren voll

von Flüchtlingen aus Brabant und den Niederlanden. Wir trafen mehrere Bekannte von Lüttich, die auch auf ihren Booten übernachten mußten, da sie keine Herberge auftreiben konnten. . . .

„Bei unserer Ankunft in Rotterdam besuchten uns zwei der Nonnen vom Prinzenhof in Bruges, welche bereits seit mehreren Tagen in Rotterdam waren und am folgenden Tage nach London abreisen wollten. Sie trugen schon Weltkleider und dieselben gefielen uns so gut, daß wir uns entschlossen, ähnliche für uns anzuschaffen, weil wir vor der Ankunft in England unser Ordenskleid ablegen mußten. Die neue Tracht bestand aus einem schwarzen Kleide mit breitem Kragen und langen Ärmeln; dazu ein doppeltes Mousselin-Halstuch, eine Tüllhaube mit doppelter Spitze und schwarzem Band, ferner ein großer schwarzer Seidenhut, den wir später stets im Chore trugen. Das Kleid der Laienschwestern war von schwarz-weißem Kattun und ihre Haube hatte nur eine einfache Spitze. Gleich am folgenden Tage schon gaben wir den Auftrag, diese Anzüge so rasch als möglich anzufertigen. Wir hatten die Absicht gehabt, in Rotterdam ein Haus zu miethen, um 10—14 Tage auszuruhen; allein von allen Seiten waren hierhin so viele Flüchtlinge zusammengeströmt, daß es unmöglich war, ein passendes Unterkommen zu finden; auch unsere Hoffnung, das bisher von den Nonnen aus Bruges benützte Haus übernehmen zu können, ging nicht in Erfüllung. Unsere Nachen lagen aber gerade am Stadtthore und die Einwohner kamen schaarenweise heraus, uns zu besehen."

Unter diesen Umständen trachteten natürlich die Nonnen, so bald als möglich ihre Reise fortzusetzen, denn sie mochten nicht immer „wie ein Puppentheater den Augen von Rotterdam bloßgestellt sein". Es galt also, ein passendes Schiff zur Reise nach England zu finden. Ein englischer Kaufmann, den sie von Lüttich her kannten und der jetzt in Rotterdam ansäßig war, wußte Rath; es läge gerade ein Londoner Schiff da, welches keine Passagiere habe und geräumig genug sei, die Nonnen sowohl als ihre gesammte Habe an Bord zu nehmen.

„Der Capitän, ein gewisser Mr. Semmes, kam und besprach sich mit uns, und wir schlossen mit ihm ab, daß er uns und unsere Habe für 130 Guineen (2730 Mark) nach London bringen solle. Der Name des Schiffes war ‚Smallbridge' und seine Bestimmung London. Es ist bemerkenswerth, daß P. Howard, der Beichtvater des Klosters in den Tagen der ehrw. Mutter Christina, den Nonnen oftmals vorhersagte, sie würden dereinst eine blühende Genossenschaft jenseits des Kanals

bilden. Und wenn ihn dann die Nonnen fragten: ‚Aber, Pater, wie sollen wir denn hinüberkommen?‘ so pflegte er ihnen lächelnd zu antworten: ‚Auf einer kleinen Brücke!‘ (Oh, you will get there by a small bridge!) Und ‚Small bridge‘ (kleine Brücke) war der ungewöhnliche Name dieses Schiffes. Eine ganz eigenthümliche Vorsehung hatte uns dieses Schiff zugeführt. Es hatte eine Fahrt nach Indien gemacht und wäre bei der Heimkehr beinahe gescheitert; der Hauptmast brach entzwei und die Wogen rissen einen Theil des Verdeckes weg, so daß der Capitän genöthigt war, in Rotterdam einzulaufen, um sein Schiff auszubessern; auch hatte er Gelegenheit gefunden, hier seine Ladung zu verkaufen. Am 29. Mai, also am Tage, an welchem wir Lüttich verließen, war er in Rotterdam eingetroffen, und gerade bei unserer Ankunft in Rotterdam war sein Schiff wieder fertig und zur Abfahrt bereit. Wir hätten keinen aufmerksameren und diensteifrigeren Capitän treffen können; er that Alles, was in seinen Kräften stand, um uns die Beschwerden der Reise leicht und erträglich zu machen. Auch die Matrosen waren recht anständig, und wir hörten kaum ein Fluchwort von ihnen, was uns am meisten wunderte.“

Am 24. Juli bestiegen sie das neue Schiff; der Capitän räumte den alten Nonnen seine eigene Cajüte ein, während die jüngeren Schwestern im Lagerraum ihre Matratzen ausbreiteten und die Pensionärinnen die Cajüten der Passagiere einnahmen. Die Abreise verzögerte sich jedoch bis zum 29., da noch der nöthige Mundvorrath eingekauft und auf die Fertigstellung der weltlichen Anzüge gewartet werden mußte. Am folgenden Morgen kamen sie nach Brielle; ihr Versuch, in die offene See auszulaufen, schlug jedoch wegen Gegenwind fehl, und so entschloß sich der Capitän, durch den Canal nach Helvoetsluys zu fahren.

„Wir erreichten Helvoetsluys am 2. August und gingen eine kleine Strecke vor der Stadt vor Anker. Wir hatten Gegenwind und konnten nicht in die See stechen. Die Stadt war gesteckt voll von Leuten, so daß wir nur mit Mühe und um enorme Preise Lebensmittel bekamen; es gebrach uns sehr an Brod, da viele von den Schwestern den schwarzen Matrosenzwieback nicht vertragen konnten, auch hatten wir nur für zehn Tage Vorsorge getroffen, indem wir in der Hälfte dieser Zeit in London zu sein hofften.“

In dieser Hoffnung aber sahen sie sich gewaltig getäuscht; theils hinderte sie der Gegenwind, in die See auszulaufen, theils durften sie es auch nicht ohne Bedeckung durch Kriegsschiffe wagen, da französische

Piraten in der Nähe kreuzten. Endlich am 12. wurde ein Versuch gemacht.

„Es waren im Ganzen sieben Schiffe, die unter Segel gingen: vier Kriegsschiffe, ein Paketboot und außer unserem Schiff noch ein anderer Kauffahrer. Allein sobald wir den Hafen verlassen hatten, mußten wir auch schon wieder den Anker auswerfen und zwar, wie der Pilot meinte, an einer bei dem heftigen Winde sehr gefährlichen Stelle. Da lagen wir nun die ganze Nacht, und wahrlich es war eine schreckliche Nacht. So lange wir in Helvoetsluys ankerten, waren wir schon von stürmischen Winden genug hin- und hergeworfen worden, so daß Alle an der Seekrankheit litten, aber diese Nacht überstieg alle Begriffe."

Am 13. gelang ein neuer Versuch, da der Wind umschlug. Die Nonnen schrieben diese günstige Wendung der Fürbitte des hl. Xaverius zu, den einige Laienschwestern mit großem Vertrauen angerufen hatten, indem sie zugleich eine Reliquie dieses Heiligen in's Wasser tauchten. Die Fahrt ging nun im Ganzen günstig von Statten. Bereits am 15., dem Feste Mariä Himmelfahrt, Morgens kam Land in Sicht und nun legten die Schwestern ihre weltlichen Kleider an. „Es ist bemerkenswerth," sagt Mutter Clifford, „daß wir am Feste Christi Himmelfahrt unser Kloster in Lüttich verlassen und am Feste Mariä Himmelfahrt unser Ordenskleid ablegen mußten." In der Frühe des folgenden Tages liefen sie bei Gravesend in die Themse ein. Allein selbst die Flußschiffahrt bis London sollte nicht ganz ohne kleine Abenteuer sein.

„Am 17. rannte ein Kohlenschiff ganz abscheulich wider unser Fahrzeug. Der Capitän und die Matrosen waren alle auf dem Verdecke und hatten die Hände voll Arbeit; so schickten sie den Schiffsjungen hinab, um etwas aus dem kleinen Winkel zu holen, in dem der Capitän schlief. An einer Seite der Cajüte nämlich, die der Capitän uns abgetreten hatte, führte eine Glasthüre in einen Winkel unter der Treppe; hier hatte der Capitän sein Lager bereiten lassen. Die Glasthüre war abgeschlossen und mit einem Vorhange verhängt, und um uns nicht zu stören, ging der Capitän durch eine kleine viereckige Öffnung unter der Stiege zur Ruhe. Nun ließ der Schiffsjunge eine Kerze neben dem Bette stehen, das bald Feuer fing. Eine von den alten Schwestern, die in der anstoßenden Cajüte war, bemerkte den Lichtschein und machte Feuerlärm, wurde aber von den anderen zur Ruhe verwiesen. Allein eine Minute später schaute sie wieder zur Glasthüre, sah das Licht noch viel heller, rief nun wieder um Hilfe und sprang zur Treppe; hier er-

blickte sie P. Clifton und sagte ihm von der Gefahr; er zwängte sich augenblicklich durch die viereckige Öffnung unter die Stiege, fand das Bett in vollen Flammen und war so glücklich, den Brand rasch zu ersticken. In seiner Aufregung war es ihm wohl geglückt, sich durch die kleine Öffnung zu drücken, allein jetzt, nachdem die Gefahr vorüber, konnte er nicht mehr zurück, so daß man die Glasthüre öffnen mußte. Es war eine ganz besondere Vorsehung Gottes, daß das Feuer so rasch entdeckt wurde, sonst wären wir Alle binnen wenigen Minuten in die Luft geflogen, indem der Capitän ganz in der Nähe eine große Masse Pulver hatte. Das Kohlenschiff, das gegen das unsrige gerannt war, hatte uns keinen bedeutenden Schaden zugefügt.

„Des anderen Morgens in der Frühe kamen zwei englische Mauthbeamte an Bord, und diese unwillkommenen Gäste lungerten die beiden letzten Tage unserer Fahrt auf dem Schiffe herum, um zu verhüten, daß wir etwas mit uns an's Land nähmen, bevor es untersucht wäre. Wegen ihrer Anwesenheit untersagte man uns strenge, mit unserem Breviere oder etwas Ähnlichem zu erscheinen, was uns als Nonnen verrathen könne. Inzwischen versuchten alle die Sterbenskranken, die Leidenden und Schwachen aller Art, die niemals im Stande gewesen, auf das Verdeck zu kommen und die folglich 14 Tage keine frische Luft geschöpft hatten, heraufzusteigen, da sie hörten, daß wir in der Nähe des Landes seien. Auch die wohlbeleibte Schwester Kleophä stieg mit Hilfe von einem Dutzend Händen, die zogen und schoben, glücklich die Leiter empor. Das Erste, was sie sah, war P. Clifton, der bei den Mauthbeamten stand. Sofort warf sie sich mit großer Ehrfurcht nieder und rief, beinahe auf dem Boden liegend: „Ihren Segen, Hochwürden!" Ärgerlich über eine solche Begrüßung in Gegenwart solcher Gäste, jagte er sie wieder in den Schiffsraum hinunter.

„Gegen 4 Uhr Nachmittags kamen wir nach Woolwich; unser Fahrzeug rannte hier gegen eine Kriegsbrigg an; wäre nicht ein Boot desselben zwischen den beiden Schiffen gewesen, so hätten wir großen Schaden gelitten, denn das Boot wurde in Splitter zermalmt. P. Clifton stieg in Woolwich an's Land; er nahm hier die Post, um in Greenwich Wagen für uns zu bestellen, damit wir noch am Abend die Hauptstadt erreichten. Unser ursprünglicher Plan war zwar gewesen, in London selbst zu landen, allein der Capitän fürchtete für uns mancherlei Unannehmlichkeiten und rieth uns, das Schiff bereits in Greenwich zu verlassen. Da unsere Fahrt auf der Themse uns bereits mancherlei Unfälle gebracht hatte, gingen wir

gern auf seinen Vorschlag ein. Es war 6 Uhr, als wir in Greenwich dem großen Spital gegenüber vor Anker gingen; leider hatte P. Clifton die nöthigen Wagen für den Abend nicht auftreiben können, sondern sie für den folgenden Morgen früh 4 Uhr zugesagt erhalten. Unsere Freunde in London wünschten nämlich, wir möchten in der Stadt ankommen, bevor das Leben auf der Straße beginne, denn der Pöbel scheine zu Cravallen geneigt; in der Nacht vor unserer Ankunft hatte ein Volkshaufen drei Häuser bei Charing Croß gestürmt und geplündert.

„P. Clifton kam gegen 10 Uhr Nachts mit einem Diener des Mr. Wright. Sie brachten uns Nachricht, daß es Mr. Talbot und Mr. Wright unmöglich gewesen sei, ein Haus zu finden, das für uns Alle Raum habe; so hatten sie es abgemacht, daß manche von uns zu ihren Verwandten in London gehen sollten, die uns erwarteten. Sie hatten zwar zwei Häuser gemiethet, eines in Old Burlington Street, das andere in Dover Street. Da jedoch die Auslagen für beide sehr hoch kommen mußten, wünschten sie, wir möchten das eine aufgeben. Für beide sollten wir wöchentlich 9 Guineen (189 Mark) bezahlen. Der Gedanke einer Trennung fiel uns Allen ungemein schwer; lieber wollten wir jede Entbehrung ertragen, als uns trennen. Wir beschlossen mithin, das Haus in Old Burlington Street zu beziehen, welches geräumiger war, als die Wohnung in Dover Street. Auf den Wunsch des Capitäns ließen wir unseren Diener und zwei oder drei Laienschwestern an Bord zurück, die unsere Habe bewachten, bis sie ausgeschifft werden konnte.

„Um 2 Uhr des folgenden Morgens kamen Diener des Mr. Talbot und Mr. Wright, um uns abzuholen. Sie hatten für uns in Greenwich ein Frühstück bestellt und die Wagen standen bereit. Obschon es so früh war, trafen wir dennoch ein paar Leute, welche erstaunt ob des Anblickes so vieler schwarzgekleideter Personen fragten, ob vielleicht ein Begräbniß gewesen sei. Wir hatten zwei von den langen Greenwich-Omnibus, zwei gewöhnliche Kutschen und eine Postchaise. Es war so früh bei unserer Ankunft in Charing Croß, daß die Droschkenkutscher noch nicht auf dem Platze waren, und da uns die Wagen von Greenwich nicht weiter fahren wollten, mußten wir fast eine halbe Stunde auf der Straße warten. In Burlington Street war Alles vorbereitet. Mr. Wright hatte einen kleinen Vorrath von dem Nothwendigsten sowohl da als in Dover Street eingekauft. Er hatte das Haus, wie wir es wünschten, etwa 14 Tage früher gemiethet und Tag für Tag auf unsere Ankunft gewartet. Alle unsere Freunde waren in großer Unruhe

unseretwegen gewesen und hatten gefürchtet, wir seien in die Hände der Franzosen gefallen, oder unser Schiff sei verunglückt."

So waren die Schwestern endlich glücklich in London angelangt; beinahe vier Monate waren verflossen, seit sie ihr Lütticher Kloster hatten verlassen müssen, und ihre Reise von Maastricht nach London, welche man gegegenwärtig bequem in 18 Stunden zurücklegen kann, hatte mehr als die doppelte Anzahl von Tagen gedauert. In London war nun allerdings die Ordensgemeinde vor den französischen Revolutionären in Sicherheit; allein jetzt galt es, sich einen neuen Kreis der Thätigkeit zu eröffnen, und noch mehrere Jahre sollten vergehen, bis sie einen ständigen Ruheplatz gefunden hatte. Nach den Aufzeichnungen der ehrw. Mutter Clifford wollen wir die Ereignisse dieser für die Schwestern noch recht harten und unruhigen Zeit in einem dritten Artikel erzählen.

(Schluß folgt.)

Jos. Spillmann S. J.

---

# Fernan Caballero.

(Schluß.)

---

Lagrimas konnte wegen ihrer weichen, wenn auch noch so begründeten Trauer nicht allen Lesern gefallen, sie war zudem kein allgemein giltiges Ideal und verlangte nothwendig ein Seitenstück, eine Art Gegengewicht. Beides gab die Dichterin bald darauf in „Clemencia", diesem von gewichtigen Auctoritäten für das beste ihrer Werke erklärten Romane.

„Clemencia," sagt Caballero in der Vorrede, „ist der Typus der lebendigen, heiteren und glücklichen Frau, im Gegensatze zu Lagrimas, der schwermüthigen, schwachen und verlassenen. Es ist schwerer, sie interessant zu machen; möchte es mir gelungen sein, Sympathie für sie einzuflößen." Caballero hat sicherlich Unrecht, zu glauben, es sei so schwer, das Gegenstück einer Lagrimas interessant zu machen; übrigens wenn eine Schwierigkeit vorhanden war, so ist sie in Clemencia meisterhaft überwunden, die Heldin wird nicht bloß eine allgemeinere Sympathie erwecken, als ihre schwermüthige Schwester, sie wird auch ein dem wirklichen Leben weit mehr entsprechender und darum belehrender

Charakter sein. Lagrimas handelte eigentlich nicht, sie litt; wenn sie sich entwickelte, so war es in Leidensfähigkeit; ihre Geduld stieg mit dem Leiden, mit dem sie niemals rang, wie sie es auch niemals herbeiführte oder abwendete. Diese ausschließliche Passivität wäre weichlich und untragisch geworden, wenn die Dichterin nicht Sorge getragen hätte, eine unheilbare Krankheit, eine furchtbare fixe Idee in die Seele des bewußtlosen Kindes zu legen. Daher die schreckliche Scene des Todes der Mutter, welche das ganze nachfolgende Trauerbild psychologisch erklärt und mit poetischem Dufte überhaucht. Dieser schmerzvoll düstere Eingang fehlt bei Clemencia, wenn diese auch sonst noch so viele Ähnlichkeit mit der kleinen Lagrimas hat.

Auch sie tritt als Waise von sechzehn Jahren aus dem Kloster „wie ein weißer Schmetterling aus seidener Hülle" in das Haus ihrer Tante, wo sie in ihrer Anspruchslosigkeit und Demuth von zwei lebhaften, geistreichen und verwöhnten Nichten wo nicht verachtet, so doch in Schatten gestellt wird, ähnlich wie Lagrimas bei der Marquise Alocaz. Ja es nimmt ganz den Anschein, als sollte die beständige Gleichgiltigkeit, Unfreundlichkeit und selbst Verachtung, die sie erfuhr, Clemencia's Herz ebenso niederdrücken und paralysiren. Aber nein. Dieses Herz war physisch und moralisch gesund, daher gab ihm der Druck nur mehr Elasticität und Spannkraft, und sobald es einmal an der Zeit war, zu handeln, wußte Clemencia neben der Leidensfähigkeit auch die Thatkraft und Energie zu zeigen. Nur noch einmal tritt der Lagrimas-Charakter stark in den Vordergrund. Die Tante will der Jungfrau einen Bräutigam aufdrängen, ehe diese Zeit gehabt, sich zu besinnen oder den Zukünftigen auch nur zu kennen. Die Ehe, welche sie denn auch bloß aus falsch verstandener Folgsamkeit eingeht, ist natürlich über alles Maß unglücklich — die arme Frau kann nur dulden und beten. Jetzt aber ist auch die Schule des Lebens durchgemacht, das Leiden der verschiedensten Art hat den kindlich reinen, aber auch schwachen Charakter gestählt und geläutert, daher beginnt mit dem Tode des unglücklichen Gemahls eine neue Periode für Clemencia.

Es würde zu weit führen, die feine Entwicklung im Einzelnen zu verfolgen, wie sie allmählich auf dem alterthümlichen Schlosse des Schwiegervaters mit der jungen Wittwe vorgeht. Der Unterschied zwischen der anfänglichen und der späteren Geistesverfassung tritt aber recht klar in der entschiedenen Weigerung hervor, welche Clemencia dem Wunsche ihres über Alles geliebten Schwiegervaters entgegensetzt, als

dieser sie aus verblendeter Liebe zu einer neuen Heirath mit Pablo auffordert. Die ganze Selbständigkeit ihres Wesens offenbart sich dann noch deutlicher, wo sie den Werbungen des französischen Grafen und des glaubenslosen Engländers Sir Georges gegenübersteht, und trotz der Stimme ihres Herzens nie den klaren Blick des Verstandes verliert, bis sie denn endlich, Dank ihrer festen Haltung, der schrecklichen Gefahr entgeht, das Opfer eines übereilten Schrittes zu werden. Es ist daher auch mehr als ein trivialer Romanabschluß, wenn Clemencia nach der kategorischen Verabschiedung Sir Georges' den langjährigen Bekannten Pablo nach Sevilla kommen läßt, und nachdem sie sich von seiner unverwandten Treue versichert hat, ihm jetzt, da sie vollständig frei ist und sich reiflich geprüft hat, ihre Hand reicht, die sie ihm früher unter anderen Umständen, trotz der augenblicklichen Liebe, zu geben nicht gewagt hatte. So steht Clemencia wirklich als eine starke, maßvolle, geprüfte und bewährte Frau da, eine wahrhaft lehrreiche und nachahmungswürdige Erscheinung.

Freilich gesteht ein neuerer liberaler Kritiker, daß Clemencia seine Theilnahme nicht so sehr besitze, als Lagrimas. „Warum? Weil sie (Clemencia) ihr Gefühl zu sehr zurückhält. Außerdem hat sie einen starken Zug zur Reflexion und Polemik. Irren wir nicht, so hat Caballero hier sich selbst gezeichnet, schroff in ihrem Glauben, berechnend in ihren Handlungen." [1] Weit entfernt, in diesen Charaktereigenschaften einen Tadel zu sehen, erblicken wir in dieser Festigkeit (Clemencia ist nie schroff), in dieser Behutsamkeit (Clemencia ist nie politisch berechnend) die schönsten Blüthen der Herzensentwicklung, die nothwendigen Grundlagen eines kräftigen Charakters. Und eben weil diese Entwicklung vom schwächsten Anfang bis zur höchsten Vollendung im Verlaufe der Erzählung so psychologisch fein und dichterisch anziehend vor sich geht, müssen wir gerade diesen Roman zu den besten der Dichterin zählen.

Seltsam genug begegnet uns in dieser Erzählung auch einer jener Männercharaktere, wie sie schriftstellernden Frauen überhaupt und selbst Caballero nur selten ganz gelingen. Vater Martin ist „der spanische Landedelmann vom alten Schrot und Korn, derb und biderb, ein Original und doch kein Sonderling, eine prächtige Gestalt voll Mutterwitz und guter Einfälle und, was die Hauptsache bleibt, lebenswahr vom Scheitel bis zur Sohle". Auch Pablo ist trotz seiner anfänglichen Un-

[1] Unsere Zeit, S. 87.

beholfenheit, die freilich zum großen Theil auf Rechnung Don Martins kommt, eine edle, schlichte, aber durchaus anziehende, mit sichtlicher Liebe empfundene und treu durchgeführte Gestalt. Von den andern Figuren der Erzählung, die alle neu und originell sind — wir erinnern nur an die Oberstin Donna Euphrasia, dieses weibliche Soldatenmuster mit Dragonermundstück, wie es der spanische Unabhängigkeitskrieg erzeugt hatte — heben wir nur noch eine hervor, auf welche die Dichterin uns ausdrücklich in der Vorrede hinweist. Es ist Don Galo, der Allerweltsvetter, Allerweltsonkel, Allerweltsliebhaber, eine trotz aller Unbedeutendheit höchst anziehende, lebensvolle Figur. Er hat Zutritt zu allen Familien, er kann kommen, wann er will, sagen, was ihm gut scheint — er ist unentbehrlich und doch überflüssig überall. Er ist mit den Freuden und Leiden der befreundeten Familien auf's Genaueste bekannt, über Alles weiß er Auskunft zu geben wie ein Notizbuch. „Da heißt es in Gesellschaft: ‚Don Galo, war es nicht im fünften Monat, wo mein Junge die ersten Zähne bekam?' — ‚Ja, vor fünf Monaten und sechs Tagen; es war am Andreastage.' — ‚Don Galo, um wieviel Uhr kommt das Dampfschiff an?' — ‚Don Galo, wann starb der Erzbischof?' — ‚Pando, wer predigt denn morgen in der Kathedrale?' — ‚Don Galo, den wievielten haben wir heute?' — ‚Don Galo, ist die Gräfin mit ihrer neuen Köchin zufrieden?'" u. s. w.

„Was Don Galo's Alter betraf, so war und ist es ein Problem, und wird es auch bleiben. Als anno 23 die Franzosen kamen, sagten sie von ihm: ‚Mr. Gaalo Pando est un fort aimable ci devant jeune homme.' Im Jahre 1844, wo diese Erzählung anfängt, sagte die Marquise zu ihren Töchtern: ‚Die Tanzerei nützt zu gar nichts. Das Lottospiel ist eine Unterhaltung für jedes Alter; und wer etwa das Gegentheil behaupten wollte, da steht Don Galo Pando, das ist ein junger Mann, und den amüsirt es.' Wirklich hatte sich in den zwanzig Jahren an Pando nichts verändert, bloß die Regierungen um ihn wechselten und alterten in rascher Folge, die monarchische, die progressistische, die moderatistische u. s. w. Das Haar hatte Don Pando schon längst verloren und deßhalb zu den Perrücken gegriffen. Schlau, wie er war, hatte er deren gleich vier bestellt, die er dann abwechselnd trug. Die erste hatte kurzes Haar, dann folgte eine zweite mit etwas längerem, die wieder von einer dritten mit noch längerem ersetzt wurde, und zuletzt kam die vierte, aus einem ungeheuren Haargewirre bestehend. Trug er diese, so wiederholte er bei den verschiedenen Besuchen unaufhörlich, sein Haar sei sehr lang und er werde den folgenden Tag zum Haarscheerer schicken müssen, und dieß dauerte, bis er wieder mit der kurzhaarigen Perrücke erschien. Alsdann hatte er sich jedesmal mit Brustcaramellen, Althee-Bonbons und Stangen

von Süßholz versehen, die er den Damen anbot, wobei er behauptete, er sei sehr erkältet, weil er sich das Haar habe schneiden lassen."

Auch an schaurigen und traurigen Episoden ist in „Clemencia" kein Mangel. Welcher Leser wird jene Sturmnacht auf dem alten Landhause am Meere vergessen, wo die unvorsichtige Erzählung der Pächterin zu einer Art schrecklicher Prophezeiung wird?[1] Vor Allem aber verdient der Charakter Allegria's mit seiner entsetzlichen Verirrung als eine in ihrer Art vortreffliche und ergreifende Schöpfung hervorgehoben und beachtet zu werden. Allegria, Constanze und Clemencia, welche Typen, welche Entwicklungen und welche lebenswahre Figuren! Doch wir können unmöglich auf das Einzelne eingehen, unsere Absicht ist nur, durch einige Fingerzeige nicht zum flüchtigen Lesen, sondern zum aufmerksamen, vergleichenden Studium der Werke Caballero's anzuregen. Denn auch das ist ein Vorzug dieser Werke vor den modernen Romanen, daß sie bei zweiter und dritter Lesung kaum etwas von ihrem ersten Reize einbüßen, im Gegentheil an Interesse gewinnen, je mehr die Aufmerksamkeit auf das Einzelne gerichtet wird.

Wir kommen jetzt zu dem letzten der größeren Werke, das aber für sich allein genügt hätte, der spanischen Dichterin für alle Zeiten einen ebenso bedeutenden Platz in der Geschichte der neueren Literaturen zu sichern, als ihn Goldsmith wegen seines Vicar of Wakefield behauptet. Die Möve mag Caballero theuer gewesen sein als Erstlingswerk, Lagrimas wegen der günstigen Aufnahme von Seiten des Publikums, Clemencia wegen der Ähnlichkeit, welche dieser Charakter mit ihrem eigenen hatte; nichtsdestoweniger redet sie nur von „Elia" als von jenem Werke, das ihre ganze Vorliebe besitzt und das sie mit einer wahren Autorliebe, mit einem gewissen Mutterstolz vor jeder Kritik vertheidigt. Fehler mögen an dem Werke gefunden werden, die Tendenz der Erzählung aber und der Charakter der Hauptheldin sind für Caballero unantastbare Ideale. Und sagen wir es nur gleich: in keinem andern Werke verläugnet sich der angeborene selbstbewußte Realismus der Dichterin so sehr, als eben in diesem, so zwar, daß sie es geradezu in der Vorrede ausspricht, sie habe als Idealistin gezeichnet und wolle als Idealistin beurtheilt werden. Kein Wunder, daß die akatholische Kritik gerade vor Elia schwankend und wie verblüfft stillesteht, wenn sie nicht gar an ihrem Urtheil über Caballero irre wird. „Über die lieb-

[1] Clemencia, I. Bd. Kap. 12.

liche Elia, welche, kaum zur Jungfrau erwachsen, der Liebe wegen so Hartes erdulden muß und nach langem Kampfe entsagt, wollen wir kein Wort verlieren. Das ist am wenigsten ein Charakter, welcher eine Analyse zuläßt, man muß ihn sich vom Dichter vorführen lassen." Mit diesen wenigen höchst allgemeinen Worten fertigt der schon mehrmals angeführte Kritiker Elia ab, während er Lagrimas so hoch erhob und für die Möve so viele Sympathie und für Clemencia wenigstens viele Zeilen hatte. Der Grund dieser Zurückhaltung dürfte wohl tiefer liegen, als in dem Charakter der „lieblichen" Elia; doch hören wir vielmehr die Dichterin:

„Andere Nationen prahlen viel mit ihrem ästhetischen Spiritualismus, der bald großes Aufsehen machte, bald in's Lächerliche verfiel; trauriges Loos der Sachen, die man übertreibt und ausklügelt, und bei denen man nicht nach dem alleinigen Ursprunge forscht, aus dem sie hervorgehen können. Der Spiritualismus, jener erhöhte Zustand, welcher den Menschen über die irdischen Neigungen, Interessen und Leidenschaften erhebt, ist nicht der Traum eines Visionärs von starkem Geist und schwachem Körper. Nein! Der Spiritualismus existirt, aber selbst in der Literatur existirt er einfach, natürlich wahr und stichhaltig nur auf seiner festen und einzigen Grundlage, der katholischen Religion. Ohne diese ist er ausgeklügelt, metaphysisch, affectirt . . . Der Beweis dieser Behauptung ist in dem Gemälde Elia's, unseres Vorbildes, entwickelt, ein wahres und geliebtes Vorbild, das wir mit der Befriedigung eines Malers hier bieten, der die Copie eines schönen Originals vorzeigt . . . Die stoffliche Entwicklung dieser Erzählung ist so einfach, so alltäglich, wir Alle haben so viele ähnliche Fälle gesehen; ihre Consequenz in dem moralischen Sinne, den wir andeuteten, ist so augenscheinlich, daß, wer vorurtheilsfrei und ehrlich die Anwendung macht, sich überzeugen muß, es sei der Himmel allein die wahre Anziehungskraft für jeden Spiritualismus."

Es ist selbstredend, daß an die Würdigung eines Werkes, dem eine so erhabene, dem gewöhnlichen Romanelement so fremdartige Tendenz zu Grunde liegt, ein bloß literarischer Kritiker unbefugt herantritt. Für ihn besteht die eigentliche Atmosphäre solchen Gebildes nicht, und die Entwicklung des Charakters muß ihm günstigenfalls ein Räthsel bleiben, wenn er sie nicht gar, aus Mangel tieferer Kenntniß, als unfolgerichtig verwirft. Diese letzte Gefahr liegt um so näher, als Caballero zum Gegenstand ihrer Erzählung eines der Motive wählt, welche eine reiche Jungfrau bewogen, das Klosterleben einer glücklichen Stellung in der Welt vorzuziehen. „Arme Nonnen!" so denken und sprechen mit dem voltairianischen Señor Delgado so Viele, welche eben nichts Besseres

wissen, als was sie aus ihren Büchern gelernt haben; „arme Nonnen?! — egoistische Geschöpfe sind es, wenn nicht schwache Opfer, die aus Laune, Trotz oder Trägheit sich von der Gesellschaft trennen, und sich einbilden, in ihren vier Mauern über das menschliche Geschlecht erhaben zu sein; neidisch, boshaft, mißvergnügt, sind sie sehr bereitwillig, Gott ein Herz zu bringen, das Niemand verlangt hat.“ [1]

Diese Anschauung, „welche wie der Blinde von der Farbe redet“, zu widerlegen, führt uns die Dichterin in Elia eine Person vor, der es an Nichts gebricht, um in der Welt „glücklich“ zu sein, die aber vor der Welt zurückschaudert, sobald sie dieselbe erkannt hat, die gerade in dem Augenblicke das stärkste Heimweh nach dem Frieden des Klosters empfindet, wo die Welt sich ihr unter den lebhaftesten Farben zeigt. Einen Kampf freilich muß das Herz bestehen, selbst eine Enttäuschung muß die allzu blind vertrauende Unschuld einen Blick in das Leben werfen lassen, beide aber dienen nur dazu, das Opfer verständiger und verdienstvoller zu machen. Den ganzen Inhalt der Erzählung drückt die Marquise am kürzesten aus mit den Worten, womit sie Elia den Klosterfrauen, von denen diese erzogen wurde, nun als Novizin übergibt: „Ich gebe Ihnen hier Ihre Tochter so rein, wie sie aus dem Kloster ging, sonst aber noch mit großen Tugenden geschmückt, die sie sich angeeignet und von denen sie in der Welt die besten Beweise gegeben hat.“ [2] Aber auch welche Prüfungen hat der kurze Zeitraum, der zwischen dem Austritt und der Rückkehr Elia's liegt, über diese gebracht! Wer erschaudert nicht bei jener Scene, wo die streng aristokratische Marquise mit der kalten Grausamkeit eines verzweifelten Mutterherzens dem Adoptivkind der reichen, hochadeligen Assistentin das düstere Geheimniß seiner Geburt offenbart, um es von jeder Hoffnung auf die Hand ihres Sohnes zurückzuschrecken! Wie ein Alles versengender Blitzstrahl mußten die letzten Worte in das nichts ahnende, dem irdischen Glück sich kaum erschließende Herz Elia's fallen: „Erwäge wohl, ob die Tochter eines Verbrechers ... daran denken kann, sich mit den beiden ersten Häusern Andalusiens zu verbinden!“ — Aber noch ergreifender als dieser Auftritt, bei dem der gekränkte Stolz zu sehr in den Vordergrund tritt, um das Mitleid zu erregen, ist jenes Bild im Waldhause, wo die Liebe der Tochter zu dem wiedergefundenen Vater die vornehme, „reine, unschuldige Elia“ an das Sterbebett eines Räuberhauptmannes

[1] Elia, I. Bd. Kap. 5. [2] Elia, II. Bd. Kap. 11.

brachte: „Sie lag auf den Knieen, göttlich, wie die Barmherzigkeit, erhaben, wie der christliche Muth, schön, wie die kindliche Pflicht, auf ihren Schooß ein dunkles, blutiges, schreckliches Haupt stützend, das einem Tapferen Scheu eingeflößt hätte, und an ihre Lippen eine schwarze, rauhe, mit Verbrechen befleckte Hand drückend, vor deren Berührung selbst der Scharfrichter zurückgeschaudert wäre."

Elia ist jedoch nicht allein Charakterbild, es soll zugleich und zwar im selben Grade Zeitbild sein, was schon durch den Untertitel „Elia oder Spanien vor dreißig Jahren" angedeutet wird. In der äußerst glücklichen einheitlichen Verschmelzung dieser beiden Zwecke liegt denn auch nicht zum Geringsten der künstlerische Werth des Werkes. Ohne aus dem Kreise einer einzigen Familie herauszugehen, finden wir eine vollständige Sammlung jener Typen, welche die geistigen und politischen Strömungen vertreten, wie sie sich seit der Befreiung Ferdinand' VII. (1814) bis zu dem Sturz des Bollwerkes der Cortes, der Einnahme des Trocadero (1823), in der spanischen Bevölkerung zeigten. Der veraltetste Servilismus, der jugendfreudigste Liberalismus, das umsichgreifende Franzosenthum schlechtester Sorte, Volk und Aristokratie, Orthodoxie und Freigeisterei, streng conservative Erzspanier und halb verausländerte Fortschrittler, Alles und Alle treten nach und nach auf die Bühne, nicht in politischen Verwickelungen, sondern als Individuen mit porträtähnlicher Lebenstreue, nicht als personificirte Principien, sondern als anziehende Charaktere. Um hier nur einen derselben herauszuheben, erinnern wir an die Assistentin, deren Ehrfurcht vor dem Könige so weit geht, daß sie ihrem Neffen zürnt, weil er in jugendlichem Übermuth sich über die lange Nase Ferdinand' VII. lustig gemacht hat. „Langnasig! Wie kannst du es wagen, Carlos, deinem Könige diesen Beinamen zu geben! Herr, welche Frechheit!" — „Ei," rief Carlos, „kann vielleicht ein König nicht auch eine lange Nase haben, wie jeder Bauernsohn? Und ist es dann eine Frechheit, es zu bemerken, Tante?" — „Er hat keine zu lange!" rief die Assistentin eifrig aus; „aber wenn er auch einen Rüssel wie ein Elephant hätte, so ist es unehrerbietig von seinen Vasallen, es zu bemerken, und unziemend, es zu sagen. Mein Sohn, die Krone ist heilig, und wer sie mit Recht trägt, wird durch sie geheiligt." Noch mehr entrüstet ist die fromme Dame, als ihr Neffe von dem Sohn eines Bischofs von England redet: „Wie? der Sohn eines Bischofs! was sagst du da, Mensch!" — „Ja, Señora, das sage ich. In England vermählen sich die Bischöfe." —

„Das ist die frechste Lüge! sie ist so groß, daß sie jedes Scheines der Wahrheit entbehrt. Willst du mich glauben machen, daß es ein Land gibt, wo die Bischöfe heirathen?" — „Ja, Señora, in England heirathen die Pfarrer, die Domherren und die Bischöfe, die Küster und die Kapläne; dort ist ein allgemeines Heirathen!" — „Höre, Milchbart!" sagte die Assistentin ungeduldig, „bildest du dir vielleicht ein, daß ich deine Lügen wie Speckschnitten hinunterschlucke? — Der Sohn eines Bischofs! — Der böse Feind könnte nichts Ärgeres ersinnen" u. s. w.

So ultraspanisch ist freilich die Marquise nicht, sie repräsentirt vielmehr die gemäßigte, vernünftige Richtung der Vaterlandsliebe, das Ideal der spanischen Aristokratie in dieser Hinsicht. Trefflich in wenigen Worten zeichnet sie die Dichterin durch das Verhalten, welches sie bei dem Tode ihrer Söhne beobachtet. Fernando, der ältere, starb für den König, und die stolze spanische Matrone legte nicht einmal Trauerkleider an, noch sah man sie vor Anderen weinen, in ihrem Zimmer hing sein Bildniß mit einem Lorbeerkranze und einem Palmenzweig. Als aber einige Jahre später auch Carlos fiel und zwar in der Constitutionsarmee von Cadix, da brach der Mutter Herz, nicht weil mit diesem Sohne der letzte ihres Stammes fiel, sondern weil er der erste Orrea war, der für eine Sache starb, die weder die der Religion, noch die des Königs, noch jene des Vaterlandes gewesen.

Ein kunstreich durchgeführter Parallelismus stellt immer das klarste Gleichgewicht zwischen dem Wesen und den Zufälligkeiten, dem Princip und der Individualität her. Es ist in dieser Hinsicht nichts interessanter, als die Vergleichung der anscheinend so ähnlichen und doch so grundverschiedenen Charaktere der Assistentin und der Marquise, Elia's und der Gräfin Clara, Fernando's und Carlos', Don Benigno's und Don Narciso's. Greifen wir auf's Gerathewohl die beiden minder bedeutenden, gleich komischen Gestalten des einfältigen Secretärs Don Benigno's und des anspruchsvollen medicinischen Gesellschafters Don Narciso's heraus. Es scheint dem Leser, als müsse er diese beiden langen, hageren Originale mit ihrem langsamen Gang, ihrem bedächtigen Auftreten, ihrem gleichmäßigen Aussehen, beim Halbdunkel mit einander verwechseln, und selbst bei Licht besehen, werden beide im ersten Augenblicke ein Lächeln auf die Lippen rufen, das sich jedoch bald bei Don Benigno in ein gemüthlich-freundliches, bei Don Narciso in ein verachtend bitteres verwandeln wird. Und doch hat Caballero mit großer Unparteilichkeit dem Letzteren viel mehr achtenswerthe natürliche Eigen-

schaften gegeben, als dem Ersteren, der unter dem Gesichtspunkte des Verstandes fast weniger als unbedeutend ist. Der ganze Unterschied zwischen den beiden Männern liegt in den Eigenschaften des Herzens, das bei dem einen christlich gläubig, daher fromm, bescheiden, gütig; bei dem andern stolz, hart und verdorben ist. Diese ungleiche Vertheilung des Verstandes zu Gunsten der Vertreter einer schlechten Richtung ist bei der Dichterin sozusagen Manier geworden [1]; sie schien sich darin zu gefallen, den Sieg moralischer Tugend, die ein Jeder mit Gottes Gnade sich aneignen kann, über die zufälligen Vorzüge des Verstandes, Reichthums u. s. w. möglichst zu erschweren, um die Kraft der Herzensgüte möglichst klar in's Licht zu stellen. Daher vermischt sie denn auch gerne mit den streng dogmatischen Lehren des Glaubens jene poetisch-gläubigen Legenden des Volkes, und läßt beide mit einander die Zielscheibe des Spottes und der Aufklärerei sein, trägt dabei aber Sorge, in der Vertheidigung beider verschiedenartig zu Werke zu gehen. Während sie den Dogmenläugner bündig und begründet zu Recht weist, geht sie dem Legendenfeinde mit kostbarem Humor zu Leibe, der durchfühlen läßt, daß man nicht gerade auf den Kopf gefallen zu sein braucht, um Geschmack an jenen Spielen einer gläubigen Phantasie zu haben.

„Weißt du," fragte Elia auf einem Ausfluge Carlos, „woher mejorana (Majoran) seinen Namen hat? Eines Tages gingen der hl. Joachim und die hl. Anna Kräuter sammeln. Die Heilige sah das Münzkraut und sagte: ‚Joachim, das ist gutes Kraut;' aber der Heilige, welcher ein anderes gepflückt hatte, sagte: ‚Das hier ist besser, Anna (mejor Ana) . . . Das ist eine Jerichorose; weißt du, warum sie diese helle Farbe hat? Ein Rosenbusch stand am Fuße des Kreuzes, welcher weiße Blüthen trug; da fiel ein Tropfen des kostbaren Blutes auf eine Rose und gab ihr die göttliche Farbe.'" — „Welcher Mischmasch von Zeitlichem und Ewigem!" rief Don Narciso aus, dessen Esel sich unmerklich den Vorreitern genähert hatte, „wie kann man solche Absurditäten erfinden! Zu was hilft diesen Leuten das Lesen und der Unterricht? Was nützt es, Pestalozzi zu übersetzen, gegenseitigen Unterricht einzuführen, unentgeltliche Schulen zu errichten, wenn sie in Blumen, Liedern, Romanzen und Märchen ihre Chroniken, Etymologien und ihren Glauben haben? Wie sollen diese Kräuter aus dem angeführten Grunde so heißen, da weder der hl. Joachim noch die hl. Anna spanisch sprachen?" — „Wie, sie sprachen nicht spanisch?" sagte Elia betroffen, „was sprachen sie denn? französisch, wie Sie?" — „Nein, Señorita, sie sprachen hebräisch, vergessen Sie das nicht, denn dieß ist nützlicher zu wissen, als an Absurditäten zu

[1] Vgl. besonders in: Servil und Liberal.

glauben, wie jene war, welche Sie gestern Carlos ganz ernsthaft erzählten, indem Sie eine Passiflora entblätterten, in welcher, wie Sie sagten, alle Leidenswerkzeuge sich vorfänden. Denn ist es nicht eine verletzende Unehrerbietigkeit, solche Dinge in Blumen zu versetzen?" — „Wir versetzen sie nicht hinein," erwiederte Elia, „Gott hat sie hineinversetzt, um sie (die Leidenswerkzeuge) kundzugeben oder uns daran zu erinnern; vielleicht auch haben es die Blumen von selber gethan, um den Schöpfer zu ehren." — „Nicht doch, Señorita, reden Sie keinen solchen Unsinn!" erwiederte Don Narciso ungeduldig, „haben die Blumen denn eigenen Willen, oder sollte Gott vielleicht ein Vergnügen daran finden, in elende Pflanzen, welche von Eseln gefressen werden, einen Sinn zu legen? Denken Sie doch ein wenig vernünftig nach." — In diesem Augenblicke strauchelte der Esel Don Narciso's, und dieser, welcher im Feuer des Gespräches unachtsam geworden, fiel auf die Nase und lag da platt wie ein Frosch. „Verdammt sei," rief er aufstehend, „die Art, sich hier auf dem Lande zu unterhalten, die ist mehr als gemein, mehr als primitiv — sie ist bäuerisch" u. s. w.

Natürlich beweist dieser Fall Narciso's noch keineswegs, daß der hl. Joachim spanisch gesprochen habe, aber er zeigt zur Genüge, daß man sich gegen solche unschuldige Kindereien nicht erhitzen soll, wenn — man auf Eseln reitet.

Trefflich ist auch das Verhör, in welches die Assistentin den immer vorlauten Don Narciso nimmt, und in welchem die Dichterin den aufgeklärten Jargon persiflirt, der damals mit der französischen „Philosophie" in Spanien Mode ward:

„Señor Narciso, ich sehe, daß Sie keine Religion haben, lassen Sie doch hören. Glauben Sie an Gott?"

„Aber, Señora," sagte der Philosoph, „mir scheint diese Prüfung wenigstens nicht am Platze."

„Antworten Sie," versetzte die Assistentin lebhaft, „denn ich bin neugierig wie eine Alte, die ich bin, und eigenwillig wie eine Schöne, die ich nicht bin. Glauben Sie also an Gott?"

„Ja, ja, Señora, ich glaube an ein höchstes Wesen."

„Unbestimmter Ausdruck. Aber weiter, glauben Sie an den Himmel?"

„Ich glaube an einen Aufenthalt der Gerechten."

„Vages Wort! Aber weiter, glauben Sie an das Gebet und seine Wirksamkeit?"

„Ich glaube daran; wir sollen den göttlichen Schöpfer preisen, wie es die Vögel bei Sonnenaufgang thun."

„Schöne Muster der Andacht! Aber die Wirksamkeit?"

„Ich glaube nicht an einen unmittelbaren Erfolg; es ist eine Anmaßung, zu glauben, daß die Gottheit sich soviel mit uns beschäftige und an unseren individuellen Interessen Antheil nehme."

„Weßhalb beten Sie denn?“

„Ich bete, ohne kindische Anforderungen zu machen; mein Cultus ist ein Dank- und Lobhymnus . . .“

„Gewiß,“ sagte die Assistentin, „Ihr Katechismus ist von neuer Erfindung, und ich lasse mir die Ohren abschneiden, wenn Sie ihn dem Volke verständlich machen können, und die Nase, wenn Sie ihn selbst verstehen.“ [1]

Auf das unverständliche Kauderwälsch der Aufklärer, die mit schönen Worten um sich werfen, kommt Caballero sehr oft zurück und läßt z. B. in der Dorfgeschichte Simon Verde, den vernünftigen Landmann, dem Revolutionsemissär ganz treffend Folgendes bemerken: „Erstens geht uns mit den Reden, Herr; was der Menschheit Noth thut, sind Predigten. Dann aber laßt zweitens die kauderwälschen Ausdrücke bei Seite, Señor, denn ich verstehe sie nicht, und was ich nicht verstehe, das überzeugt mich nicht.“

Mit dem „philosophischen“ Kauderwälsch drang aus Frankreich auch der französische Luxus in Haus und Küche ein, und da ist denn nichts Anschaulicheres und zugleich Lustigeres zu lesen, als jenes Kapitel, worin die urspanische Assistentin den Vandalismus erzählt, den unter Don Narciso's Oberleitung die junge Gräfin in dem spanischen Palaste angerichtet hat [2].

Aber trotz der vielen Verheerungen, welche die modernen Ideen gestiftet haben, verliert Caballero die Hoffnung nicht. Eine Wiedergeburt Spaniens ist möglich, wenigstens zur Verzweiflung ist kein Grund, da die Religion Trost und Hilfe bietet. In dieser Beziehung steht Elia als ein Programm des Aufschwunges und der Regeneration Jungspaniens da. Esperanza, so heißt eine der Heldinnen, und zwar jene, welche die alten spanischen Überlieferungen der Assistentin und der Marquise geläutert und gemildert in die Zukunft übertragen soll. Daher klingt es wie eine prophetische Mahnung an die Nation, wenn die Dichterin ihre Erzählung mit den Worten schließt: „Esperanza, wahnsinnig vor Schmerz über so viele Verluste, erdrückt von der Schwere ihres Schmerzes, ging in das Kloster, um Elia zu besuchen, und kehrte ruhig und ergeben in ihr Haus zurück.“

---

[1] Elia, I. Bd. Kap. 10. Zu dem philosophischen Jargon macht die Dichterin die Bemerkung, der Teufel habe das „Guten Tag“ erfunden, um nicht „Gott befohlen“ zu sagen; in Frankreich sage man Moralität, seitdem die Moral verschwunden, in Deutschland kenne man statt der verlorenen Religion das Wort Religiosität, gerade wie man seit einiger Zeit statt von Vermögen nur noch von Credit rede.

[2] Elia, I. Bd. Kap. 6.

Wie daher in der Möve alles Unglück aus dem Ruin der Klöster zu entspringen scheint, so weist Elia auf dieselben Klöster als die Quelle des Trostes und der Erneuerung hin.

Mit Elia schließt die Zahl der größeren Erzählungen ab, und wir müßten nun von jener Gruppe handeln, welche als Novellen das Mittelglied zwischen den Romanen und den kleineren Dorfgeschichten bilden. Ein Sommer in Bornos, der Stern von Andalusien, Arme Dolores und Die Familie Alvareda sind vielleicht eben wegen ihres geringeren Umfanges und ihrer strammeren Fassung literarisch werthvoller, als selbst die genannten vier Romane. Der Hintergrund ist freilich nicht so weit, dafür aber die Handlung und der Gedanke einheitlicher, die Gestaltung kräftiger, das Interesse lebhafter. Besonders dürfte Ein Sommer in Bornos nach unserem persönlichen Urtheil dem Schönsten und classisch Besten sich anreihen, was Caballero geschrieben hat. Vorwiegend noch immer Charakterstudie, aber durch die landschaftliche Scenerie sich bereits den Dorfgeschichten nähernd, entrollt uns diese Erzählung eine Reihe von Bildern, die an vollendeter Schönheit und drastischem Leben ihres Gleichen suchen. Caballero wandte in dieser Novelle die Form der Briefe an, und vielleicht eben wegen dieser Form, welche von den oft schweren Übergängen, langen Beschreibungen und all' dem Ballast eines regelrechten Romanes befreit, dafür der natürlichen Lebendigkeit, dem subjectiven Gefühl und der individuellen Charakteristik einen größeren Spielraum gewährt, ist die Erzählung so trefflich geworden. Wir kennen kaum, selbst bei Caballero, etwas so kurz Gefaßtes und stark Markirtes, wie jene drei Briefe Alexandro's und Fanchette's, in denen der Stoff eines selbständigen Romanes liegt. Freilich herrscht in dem ganzen Gemälde seltsamer Weise ein stark hervortretender Idealismus vor, eine Zartheit des Colorits und eine Feinheit der Zeichnung, daß man bisweilen unwillkürlich an das Beste erinnert wird, was Stifter in dieser Art uns bietet, aber andererseits hat das Gemälde der Spanierin ein kräftigeres Leben und eine gesundere Grundlage. Die ganze Tendenz dieser „Sommerfrische" war durchaus zeitgemäß und gerechtfertigt, indem sie zeigen sollte, wie unklug der Adel gehandelt hatte, seinen Beruf auf dem Lande gegen das Hofleben zu vertauschen. Carlos Peñareal, der junge Edelmann, welcher wieder zu dem Sitze seiner Ahnen zurückkehrt, das verfallende Schloß wieder aufbaut und seinen Bauern ein Herr, Freund und Vater wird, ist daher auch die Hauptperson der Erzählung und wird durch die Paralelle mit Felix de Vea, dem Halbliberalen, und Ale-

xandro, dem „Pseudo", in ein lichtvolles Relief gesetzt. Eine wahre Perle unter den zahlreichen Charakterbildern heiterer Natur, die so oft wie goldene Sonnenstrahlen in die meist traurigen Gemälde Caballero's fallen, ist die Figur des Kindes Primitiva, das an sprudelnder Lebenslust, heiterer Unschuld und geistvoller Laune weit über Reina, Allegria u. s. w. hervorragt. — Nach dem Gesagten dürfte es kaum erklärlich sein, warum die Kritiker gewöhnlich so leichthin über diese Erzählung hinweggehen, da doch gerade sie in einem engen Rahmen alle Vollkommenheiten der Dichterin aufweist.

In dem „Stern von Andalusien", dessen Anfang vielleicht etwas zu weit ausgesponnen ist, herrscht nach dem durchaus gerechtfertigten Wort der Erzählerin „ein Zauber der Unschuld, der selbst den Widerspänstigen bekehren muß". In diesem Werk enthüllt uns die Dichterin auch das Geheimniß jener Anziehungskraft, jener Überzeugungstüchtigkeit, welche den gezeichneten Charakteren allgemein zugestanden werden. „Jeder Mensch," heißt es, „der eine Feder zur Hand nimmt, muß etwas zu sagen haben, er muß überhaupt aufrichtig sein und an sein Werk glauben." In dieser Andeutung, die so schlicht und selbstverständlich erscheint, liegt im Grunde der ganze Unterschied der guten alten Schule, welche in kindlichem Enthusiasmus und gläubiger Begeisterung Meisterwerke geschaffen hat, und jener neuen Art, die, in den Jungdeutschen und den Jungfranzosen gipfelnd, durch frivole Ironie und skeptische Zerrissenheit ihr eigenes Werk zerstörte und höchstens großartige Postamente errichtete, um einen Affen darauf zu setzen.

„Arme Dolores" ist eine höchst originelle Bearbeitung von „Lagrimas", und bei genauer Vergleichung beider Werke dürfte wohl mehr als ein Leser die durchaus kräftigere und energischere Behandlung des Charakters in Dolores vorziehen, wenn auch in Lagrimas das Gemälde großartiger und umfassender bleibt.

Über „Die Familie Alvareda", jenes Muster einer Dorfgeschichte, ist bereits von Anderen so viel des Lobes gesagt worden, daß wir nur hundertmal Gedrucktes wiederholen könnten. Auch die von einigen Kritikern erhobene Schwierigkeit betreffs der blutigen Greuelthat ist siegreich von Späteren widerlegt worden [1].

Was Caballero in dieser Erzählung zu versprechen schien, hat sie in der Folge treulich gehalten, und uns in einer zahlreichen Folge

[1] Histor.-polit. Blätter, XLVI. S. 559 f.

kleinerer Werke die trefflichsten Sittenschilderungen des spanischen Landvolkes gegeben. Diese Cuadros de costumbres (Sittengemälde) waren ein nothwendiger Abschluß der größeren Romane, die sich vorzugsweise mit den höheren Ständen und den Städten beschäftigten.

Wir können unmöglich auf alle diese Dorfgeschichten eingehen, möchten aber kurz auf einzelne hervorragende Eigenschaften oder vielmehr Eigenheiten derselben hinweisen. Da ist denn an erster Stelle „Lucas Garcia" aus mehr als einem Grunde für den deutschen Leser merkwürdig. Abgesehen von dem inneren Werthe der Erzählung, muß es auffallen, daß ihr ganzer Aufbau auf einem spanischen Volksliede beruht, das auch in Deutschland in mehr als einer Fassung bekannt ist[1]. Sodann ist die innere Tendenz der Novelle dieselbe, wie Brentano sie seinem braven Kasperl zu Grunde legte, nur daß die spanische Dichterin glücklicher als der deutsche Romantiker den Fehler des schließlichen Ausgangs vermied. Kasperl trug kein Bedenken, „der Ehre" Alles, selbst sein Leben zu opfern, Lucas aber kämpft als Christ heldenmüthig gegen seinen Stolz und weiß in der Demuth des Glaubens und der Barmherzigkeit der Liebe Kraft zu finden, selbst einer Lucia zu verzeihen.

Von einer neuen, durchaus originellen Seite zeigen uns das Talent der Dichterin die vier folgenden Erzählungen: Lady Virginia, „Das Glück schenkt Nichts, es leiht nur", „Verschwiegenheit im Leben und Verzeihung im Tode", „Das Gewissen läßt sich nicht bestechen". Alle vier haben den schauerlichen, durch ein Verbrechen blutig befleckten Hintergrund gemeinsam, vor dem sich dann in Virginia das anscheinend glücklichste, in „Verschwiegenheit ꝛc." das unschuldigste, in „Das Gewissen ꝛc." das geehrteste Leben abspielt, bis plötzlich das alte Verbrechen hervortritt mit seinem Schauder und seinem Fluch. Lady Virginia hat sogar die einzig ausgesprochene Tendenz, zu zeigen, wie das beneidenswertheste Glück, dem jeglicher Schmerz zu fehlen scheint, niemals rein, ja bisweilen nur die leichte Decke eines entsetzlichen Abgrundes von Elend und Unglück sein kann. Solche Bilder sind geeignet, in dem Volke jeden Neid und jedes Murren gegen die „glücklichen Reichen" zu unterdrücken, und es ist weiter nichts als die Moral der Geschichte, wenn zum Schluß der Erzählung die vornehme unglückliche Dame in Berührung gebracht wird mit der armen spanischen

[1] Simrock allein führt deren zwei an; vgl. Die deutschen Volksbücher, VIII. Nr. 79 und 80.

Bauernfamilie, in der sie das findet, was ihr bisher gefehlt hat: Frieden und Glauben.

Ergreifender noch gestaltet sich die Enthüllung des schrecklichsten Verbrechens in „Verschwiegenheit ꝛc." Hier ist eine Gattin, welche in ihrem eigenen Manne den Mörder ihrer Mutter erkannt hat, eine der schrecklichsten Fictionen, wie man sie kaum bei Victor Hugo suchen würde. Und die arme, von ihrem rohen, obgleich „vornehmen" Manne beständig verfolgte und gedemüthigte Frau hat Heldenkraft genug, das furchtbare Geheimniß Niemanden mitzutheilen, obgleich es ihr das Herz abdrückt. „Du verstehst nichts", so hatte der rohe Gatte ihr tausendmal im Leben gesagt, wenn sie eine Bemerkung oder einen Vorschlag machte; darum ließ die Sterbende ihn nun an ihr Lager treten: „Vater meiner Kinder," sprach sie mit feierlicher Stimme, „Zweierlei habe ich in diesem Leben verstanden." — „Du?" fragte der Mann erstaunt. — „Ja!" — „Und was war das?" rief der Verbrecher erschrocken aus, während ihm die Augen weit aus ihren Höhlen traten. — „Im Leben zu schweigen, weil ich Mutter war — im Tode zu verzeihen, weil ich Christin bin."

Eine sehr interessante Bemerkung ist es, wie zwei Dichterinnen — wahrscheinlich ohne jede Ahnung davon — eine und dieselbe Fabel zum Gegenstand ihrer Erzählung nahmen. Dasselbe Verbrechen, welches dem Peregrin der Gräfin Hahn-Hahn zu Grunde liegt, bildet auch die Verwicklung der Caballero'schen Erzählung „Das Gewissen ꝛc." Beide Schriftstellerinnen drückten jedoch dem gemeinsamen Stoff ihre individuelle Form auf, und eine Vergleichung des Romans mit der Erzählung würde daher nur zu Gunsten beider Dichterinnen ausfallen können. Wir begnügen uns, auf die Schönheit der spanischen Novelle aufmerksam zu machen, und da ist es denn vor Allem die hohe Tragik der Gewissensbisse, welche Caballero mit einer seltenen Kraft zum Ausdruck gebracht hat. Jene Scene am Fenster, wo die halbtodte Ismene aus innerer Unruhe über das Geheimniß ihrer bösen That in eine Art verzweifelten Wahnsinns geräth, hat etwas Herzzerreißendes. Drunten im Hofe beten die beiden Frauen, denen Ismenens Verbrechen den Sohn und Bräutigam gemordet, in christlicher Hoffnung den Rosenkranz für seine Seelenruhe.

„Es lag etwas Feierliches in dem sanften und einförmigen Tone, womit das Wort ohne Leidenschaft, ohne irdischen Wechsel und Wohlklang, wie die Weihrauchwolke vom Altare, sich zum Himmel erhob, sanft, farblos gleichsam nach Oben getragen. Es lag etwas tief Rührendes in diesen tausend-

mal wiederholten, weil tausendmal gefühlten Worten des Rosenkranzes ... Ismene wollte darin einstimmen, aber sie konnte nicht. „O mein Gott!“ rief sie aus, vom Fenster zurücktretend, „ich kann nicht beten!“ Bald aber kehrte sie um, angezogen durch den heiligen, unwiderstehlichen Magnet des Gebetes ... „Ach,“ rief sie, „heiliger Gott, ich bin nicht würdig, meine verfluchte Stimme mit diesen reinen Stimmen zu vereinigen!“ Sie warf sich nieder, mit dem Gesicht auf den Boden, und blieb in dieser Stellung, bis unten das letzte Amen zum Himmel gestiegen war. Dann stand sie auf, schaudernd vor sich selbst wie vor einem Gespenst, und sah Nora (die Amme, welche sie zu dem Verbrechen verleitet hatte) in einem Sessel eingeschlafen. Sie nahte sich ihr und ergriff sie mit der Hand, wie mit der Kralle eines Adlers von Marmor, heftig am Arme. „Du schläfst,“ rief sie aus, „die Verruchtheit schläft, während die Unschuld wacht und betet! Wach' auf, denn dein Schlaf ist noch schrecklicher als dein Verbrechen. Du siehst mich, welche du mit Sorgfalt aus der zarten Wiege genommen, durch deine schändlichen Eingebungen in den Sarg gehen, und du schläfst, während ich Todesqualen leide! Was siehst du in der Vergangenheit? Das unbestrafte Verbrechen. Und du schläfst! Was siehst du in der Gegenwart? Unrechtmäßigen Besitz, Verrath — ein gemeines, kaltblütiges Verbrechen. Und du schläfst! In der Zukunft lastet die Allgerechtigkeit, so süß für den Gerechten, so furchtbar dem Schuldigen. Und du schläfst! Aber diese Gerechtigkeit wird den Fluch von meinem Haupte auf deines wälzen. Trag' also mit mir das Verdammungsurtheil Gottes, den Fluch der von dir Verführten! Ich bin freilich schuldig wie kein anderes Weib — aber, Nora, Nora, ohne dich wäre ich es nie geworden!“ Auf das Geschrei der Amme liefen alle Bewohner herzu und fanden die Gräfin in einem Krampfzustande, der dem Wahnsinn glich. Nora aber war außer sich — und redete irre.“ [1]

Durch einen feinen Kunstgriff versteht es die Dichterin, die unaufhörlich mahnende Stimme des Gewissens in den Klängen der kostbaren Standuhr in Ismenens Zimmer gleichsam zu verkörpern. Beständig klingt „der zitternde Ton der Stunde, die ihre todten Schwestern zählt“, in der düstern Erzählung, „beharrlich wie eine Erinnerung, die man von sich weist, und beständig wiederkehrend, als klopfe die Gerechtigkeit an eine verschlossene Thür“. Endlich beim reumüthigen Tode Ismenens schlägt die Uhr langsam Mitternacht, „als hätte die Zeit auf diesen Augenblick gewartet, um ihre mahnenden Klänge zu einem frommen Todtengeläute zu vereinen“.

Doch wir müssen unseren Rundgang durch die weite Gallerie der Caballero'schen Kunstschöpfungen beenden. Freilich bliebe noch so Man-

[1] Kap. 6.

ches zu sagen über die kerngesunden trefflichen Musternovellen, deren bloßer Titel oft schon eine moralische Lehre enthält. „Handle gut, denn Gott ist Gott", „Ehre ist mehr werth als Würden", „Im Glück und Unglück halt' dich zu den Deinen", „Bezahlte Schulden", „Der Schmerz quält, aber tödtet nicht" u. s. w., das alles sind Dorfgeschichten der besten Art, edel und schlicht, voll Leben, Poesie und Wahrheit. Hier spricht das spanische Volk ebenso natürlich, als die hohe Aristokratie in den größeren Romanen. Und welche Gestalten! Wer kann „Simon Verde" vergessen, den Mann, der immer gut bleibt trotz aller ihn umgebenden Schlechtigkeit, und immer gütig, wenn auch oft betrogen: „Ja was wollen Sie! ich kann nun einmal Niemand in Noth sehen, das quält mich. Wer klagt, der macht mir das Herz windelweich, und wer weint, bringt mich von Sinnen." Wer erinnert sich nicht gern an das echt südländische Leiblied des Onkel Bastian:

„Weinend kam ich auf die Welt,
Singend will ich scheiden,
Denn mich traf ja nur ein Theil
Ihrer vielen Leiden!"

Wie poetisch und spanisch klingt jener Abschied und Treuschwur zwischen den Verlobten Anna und Gabriel: „Ich werde treu bleiben, Gabriel, so lange du es bleibst, und wenn du es nicht mehr bist, werde ich es doch noch bleiben. Die Liebe zu dir ist die Strömung, die mich fortreißt, und ziehen nicht die Bäche ihre Bahn im Sturm wie im Sonnenschein? gehen sie jemals rückwärts?" — „Anna! das Meer hat seine Ebbe und Fluth, der Mond seine Wechsel, der Wind seine Richtung. Meine Liebe ist tief wie das Meer, doch ohne seine Zeiten, traurig und hoch wie der Mond, doch ohne seine Phasen, rein und stark wie der Wind, doch ohne seine Wechsel." [1]

Mag diese Sprache auch an Hamlets Strophen erinnern, sie bleibt darum doch spanisch und volksthümlich, denn tausend andere Lieder und Sprüche des Volksmundes reden keine andere. Wie diese Sprache aber, so ist auch das Volk, und mit Recht setzt Caballero einer jener Dorfgeschichten als Motto vor: „Der Stil ist der Mensch, die Sprache das Volk."

Was die innere Gedankenwelt dieser Dorfgeschichten angeht, so gilt auch von ihnen, was der Onkel Matthias sagt: „Die Kinder werden

[1] Ehre ist mehr werth u. s. w.

den Grundsatz nie vergessen, in dem sie erzogen wurden, und der heißt: Gott im Himmel, den König auf Erden und den Vater im Hause ehrt Jedermann."

So hat denn alles, was die Dichterin schrieb, bis in die unbedeutendste Dorfgeschichte hinab jene scharfausgeprägte Tendenz des Conservativismus in Religion, Vaterland und Familie. Sie treibt sich nicht mit Traumgestalten und Phantasien umher, der Aristokrat wie der Bauer kennt sich wieder in diesen Schriften, er findet, was gewesen ist, was ist und wie es sein sollte. Liebe zu dem christlichen, königlichen, poetischen Spanien haucht trotz ihres Realismus jede Zeile. Wer möchte daher nicht glauben, daß bei der großen Verbreitung dieser Erzählungen und bei der Begeisterung, die sie überall mit Recht hervorgerufen haben, die katholische und spanische Dichterin ein wirkliches Verdienst um ihr Vaterland erworben hat? Aber auch dem Ausland kann ihre Tendenz von großem Nutzen sein. Nicht bloß beweist sie mitten im neunzehnten Jahrhundert, wessen ein christliches conservatives Genie fähig ist, sie hält auch uns Deutschen einen Spiegel hin, in den wir mit Nutzen schauen; wenn sie die hinschwindende, von ausländischen, revolutionären Elementen zersetzte echt spanische Gesellschaft schildert, können wir ihre Klagen auf Deutschland anwenden. „Die glücklichste Nation unter den christlichen Völkern sind wir auch nicht. Und über französische und englische Giftmischerei für den deutschen Geist und das deutsche Herz können wir, wenn wir uns und unsere Geschichte kennen, ein Miserere anstimmen, welches fast noch trauriger ist als das spanische."

**W. Kreiten** S. J.

# Recensionen.

**Die Erlösung in Christo Jesu nach der Lehre der katholischen Kirche.** Dargestellt von **Dr. J. H. Oswald**, Professor am königl. Lyceum Hosianum zu Braunsberg. Mit Erlaubniß des hochwürdigsten Bischofs von Ermland. 2 Bände. 8°. VIII, 334 u. 259 S. Paderborn, Schöningh, 1878. Preis: *M.* 7.50.

„Sofern ich mich selbst richtig beurtheile, liegt die Eigenartigkeit meiner literarischen Leistungen gutentheils darin, daß ich auf den Gegenstand der Behandlung stets geradezu und unmittelbar eingehe, um ihn in mehr intuitiver und meditativer, als in discursiver und inductiver Methode zu bewältigen; oder anders ausgedrückt, daß bei Weitem mehr die res selbst, als das circa rem, sei es in historischer oder in philosophischer Richtung, mein ständiges Augenmerk bildet."

So der Verfasser in der Vorrede (S. 1). Eine genaue Durchsicht seines neuesten Werkes versetzt uns in die angenehme Lage, erklären zu können, daß derselbe sich richtig beurtheilt. Es ist in der That so, wie er sagt; und wir freuen uns, daß er in dieser Methode seine Geisteskräfte der heiligen Wissenschaft widmet[1]. Ganz besonders aber scheint uns der Leserkreis, den der Verfasser „nicht unter den Fachgelehrten, sondern bei Studirenden, Seelsorgern und solchen Laien, welche diesen in der wissenschaftlichen Schätzung beiläufig gleich stehen", sucht, gerade aus solcher Behandlungsweise des Stoffes auf dem kürzesten Wege den meisten Nutzen zu schöpfen. Was den früheren theologischen Publicationen des Verfassers nachgerühmt wurde: strenge wissenschaftliche Behandlung, edle Popularität, schöne, einfache und anziehende Sprache, verbunden mit der seltenen Gabe, den Leser religiös zu heben und für den jeweiligen Gegenstand zu begeistern, — das findet sich Alles wieder in diesen zwei Bändchen über die Erlösung Jesu Christi. Ja wir meinen sogar, die vorliegende dogmatische Monographie sei unter allen bisher aus der Feder des Verfassers geflossenen die beste, und können daher nicht umhin,

[1] Utile (enim) est, sagt der hl. Augustin (de Trin. l. 1. c. 3. n. 5), plures a pluribus fieri (libros) diverso stylo, non diversa fide, etiam de quaestionibus eisdem, ut ad plurimos res ipsa perveniat, ad alios sic, ad alios autem sic.

sie dem theologischen Publikum recht sehr zu empfehlen. Eine aufmerksame Studie dieser Schrift dürfte einem Jeden eine klare und fruchtbringende Kenntniß Jesu Christi und seiner gnadenreichen Erlösungsthat vermitteln, eine Kenntniß von so hochwichtiger Bedeutung, daß der Apostel keinen Anstand nahm, zu bekennen: „Ich erachte, daß Alles nur Nachtheil ist im Vergleich zur Überwucht der Erkenntniß meines Herrn Jesu Christi" (Phil. 3, 8).

Die Lehre von der Erlösung in Christo Jesu zerfällt nach dem Verfasser in zwei Abschnitte, deren erster die Lehre von der Person Christi, die Christologie oder Incarnationslehre (I. Band), der andere aber die von ihm vollbrachte Erlösung, die Soteriologie oder die Lehre vom Erlösungswerke (II. Bd.) enthält. Der eigentlichen Incarnationslehre wird ein sogen. Vorbereitungsstadium (S. 9—47) vorausgeschickt mit der Bestimmung, den Erlöser und die Erlösung in der vorchristlichen Welt bei Juden und Heiden aufzuweisen und zu kennzeichnen. Diese kurze, aber gedankenreiche Abhandlung dürfte Vielen sehr willkommen sein. Sie bringt nämlich Manches zur Sprache, was sonst im dogmatischen Curs leicht ausfällt oder doch zu sehr verkürzt wird. Wir erinnern nur an die Rechtfertigung der vor Christus Lebenden, an die Entwicklung der Messiasidee durch alle ihre Stadien hindurch, von dem Proto-Evangelium an bis zum Vorläufer des Herrn, an die Vorbereitung nicht bloß des auserwählten Volkes, sondern auch der Heidenwelt auf die Ankunft des Weltheilandes.

Die Eintheilung der Christologie oder Incarnationslehre — hypostatische Union nach Schrift und Überlieferung, dialektische und speculative Verständigung über die Lehre von der hypostatischen Vereinigung, allgemeine und besondere Folgerungen aus derselben, das Verhältniß der heiligen Dreifaltigkeit und der allerseligsten Jungfrau zum Acte der Menschwerdung — ist einfach und natürlich und ermöglicht es dem Verfasser, auf verhältnißmäßig wenig Raum alle einschlägigen Fragen von einiger Bedeutung hinreichend zu beantworten. Ungern nur vermissen wir in der speciellen Christologie eine Erklärung darüber, was die Theologen unter der Gnade der Vereinigung oder unter der unerschaffenen Gnade der menschlichen Seele Christi verstehen. Was die Sache selbst betrifft, so sind uns aus dem reichen Inhalte des I. Bandes nur wenige Punkte aufgefallen, die uns einer besonderen Bemerkung bedürftig erscheinen.

S. 52 heißt es: „Erläutert wird endlich dieser Vorgang (daß die menschliche Natur Christi ihr persönliches Fürsichsein in der göttlichen Person hat) durch die Synthesis von Leib und Seele im Menschen, von welchem auch ausgesagt werden kann, daß sein Leib, an sich unpersönlich, im persönlichen Geiste sich personire." Diese Redeweise kann den Laien oder angehenden Theologen leicht zu dem Mißverständnisse verleiten, als sei die menschliche Seele für sich eine Person, und als sei die Vereinigung von Leib und Seele eine hypostatische Vereinigung der Art, wie wir sie im Dogma von der Menschwerdung des göttlichen Wortes kennen lernen. Und doch ist Beides nicht der Fall und wird Beides im späteren Verlaufe der Abhandlung (vgl. S. 141) vom Verfasser selber in Abrede gestellt.

S. 59—61 tritt der Verfasser durch die „paar speculativen Bemerkungen", welche er zu „der nicht selten und ernstlich ventilirten Frage" machen will, ob die Menschwerdung des Sohnes Gottes so ausschließlich ein Moment der gegenwärtigen Heilsordnung bilde, daß sie ohne den Sündenfall Adams nicht erfolgt wäre, der negativen Ansicht bei und schließt: „Weil es Gott gefiel, seine metaphysischen Vollkommenheiten in denkbar höchstem Grade nach außen durch seine Menschwerdung zu offenbaren, darum rief er die Welt, einschließlich die Menschheit, in's Dasein." Wir glauben, daß auf diese Controverse nur dann das rechte Licht fällt, wenn man sich genau den Standpunkt vergegenwärtigt, auf welchen sich die Theologen in dieser Frage stellten. Der ist aber, wie Kleutgen[1] richtig bemerkt, folgender: Die Vertreter der Ansicht, „ohne Sündenfall keine Menschwerdung", läugnen, die Sache mit bloßer Vernunft angesehen, nicht, daß Gott die Menschwerdung um ihrer selbst willen beschließen konnte und vielleicht auch, wenn der Mensch nicht gefallen wäre, beschlossen hätte; aber sie behaupten, daß er der Offenbarung gemäß den Beschluß, den er faßte, und in Folge dessen er wirklich Mensch wurde, unserer Erlösung wegen faßte, so daß er, diesen und keinen andern Beschluß vorausgesetzt, nicht Mensch geworden wäre. Es handelt sich demnach nicht um die größere oder geringere Haltbarkeit einer Conjectur, die wir in Ermangelung von positiven, geoffenbarten Anknüpfungspunkten aus speculativen Gründen machen können, sondern es handelt sich um die tiefere Ausbeutung der durch die Offenbarung gegebenen und in der Kirche aufbewahrten Daten. Und da möchten wir dem Urtheile des trefflichen Toleto beitreten, der von der Ansicht, Christus wäre auch ohne Sündenfall des Menschen in unser Geschlecht eingetreten, sagt: Ut verum fatur, non mihi tam probabilis apparet. Imo puto, quodsi doctores antiqui scholastici vidissent tot ac tantorum sanctorum testimonia in contrarium, quae ego modo adducam, nullam ei probabilitatem concederent. Unde apud me, salva pace, nihil ingenii, nil veritatis, nihil probabilitatis continet. Aus der heiligen Schrift allein freilich, das geben wir zu, kann die Sache nicht bis zur Gewißheit dargethan werden. Sacrae scripturae, so lautet der dießbezügliche Ausspruch der Theologen, sententiae negativae favent.

S. 124, 126, 213 spricht sich der Verfasser über die speculativ mögliche Frage, ob es für Gott schlechthin unmöglich sei, eine bereits existirende menschliche Person hypostatisch anzunehmen, mit folgenden Worten aus: „Während von einigen Denkern diese Frage bejaht wird, stimme ich der Mehrzahl bei, welche sie verneint. Müßte ja doch bei der hypostatischen Aufnahme begriffsmäßig der aufzunehmende Mensch seine menschliche Persönlichkeit verlieren, müßte gleichsam dehypostasirt werden. Da nun aber die menschliche Natur nur in einer Person sich vollends individualisirt, indem die individuelle Eigenthümlichkeit von der Persönlichkeit unzertrennlich und in gewissem Sinne mit ihr coincident ist, so würde, die menschliche Persönlichkeit des Aufzunehmenden beseitigt, nur bleiben, was allen Menschen gemeinsam ist, die menschliche Natur,

[1] Theologie der Vorzeit, 3. Bd. n. 338.

die aufgenommen wird. Daraus folgt: eine in sich abgeschlossene menschliche Person als solche kann nicht hypostatisch, sondern nur moralisch mit der Gottheit geeint werden." Ob nun die Mehrzahl der Theologen für die Ansicht des Verfassers ist, können wir im Augenblick nicht constatiren; bisher wenigstens waren wir der Meinung, das gerade Gegentheil finde statt. Was aber die angeführte Begründung betrifft, so will sie uns nicht recht einleuchten. Daß ein präexistirendes Menschen-Individuum, falls es vom Verbum hypostatisch angenommen würde, damit auch aufhörte, eine menschliche Person zu sein, versteht sich von selbst. Aber deßhalb sinkt es noch keineswegs auf den Standpunkt der bloßen menschlichen Natur, wie sie Allen gemeinsam ist, herab und verliert noch gar nicht alle und jede Individualität. Wir können dieß aus der mit dem Verbum hypostatisch vereinigten menschlichen Natur Christi deutlich ersehen. Dieselbe ist ein concret existirendes Einzelding und hat somit ihre ganz bestimmte Determination, ihre eigenthümlichen, individuellen Merkmale. Aber sie ist ein concret existirendes Einzelding formaliter nicht durch die Existenz des Verbum, sondern durch ihre eigene erschaffene Existenz, denn wir können unmöglich einen realen Unterschied zwischen der actuellen Wesenheit und der Existenz eines Wesens ansetzen und mit den Thomisten lehren, die menschliche Natur Christi, obgleich im Besitze einer geschaffenen actuellen Wesenheit, existire doch formaliter durch die Existenz des Logos, wie sie formaliter durch die Persönlichkeit desselben subsistire. Erschaffen sein, die Ordnung des Möglichen verlassen haben und existiren, ist eben sachlich ein und dasselbe, und es kann auch nicht von Weitem ein realer Unterschied nachgewiesen werden. Hat daher die menschliche Natur Christi eine geschaffene actuelle Wesenheit, dann hat sie auch eine eigene geschaffene Existenz. Was aber in rerum natura existirt, ist nichts Allgemeines, sondern etwas Singuläres oder Individuelles, obgleich es nicht, wie eben das Geheimniß von der Menschwerdung zeigt, den höchsten Grad von Singularität und Individualität zu haben, oder, was dasselbe ist, Hypostase zu sein braucht. Es dünkt uns daher durch obigen Beweis des Verfassers noch nicht erwiesen, daß es „speculativ widersinnig" sei, anzunehmen, ein bereits existirender Mensch könne hypostatisch mit einer göttlichen Person vereinigt werden.

Aus dem hier freilich nur kurz berührten Grunde können wir es auch (trotz der beigefügten Caution) nicht einfachhin billigen, wenn der Verfasser S. 125 schreibt: „Existirt die menschliche Natur Christi nicht anders als in der hypostatischen Union, und kann sie nur also existiren, so folgt, daß dieselbe, wenn wir sie in Gedanken aus dieser Verbindung herausseßen (was ebenso zulässig ist, als wir denkend zwischen Natur und Person unterscheiden), keine wahre Existenz hat, sondern eben nur als ein ens rationis, als ein Gedankending vorhanden ist." Wie im Vorübergehen möge noch erwähnt werden, daß, was S. 244 über die Ansicht der Theologen von der scientia infusa gesagt wird, einer Modification resp. Berichtigung bedürftig ist.

Der zweite Band behandelt die Soteriologie in drei Hauptstücken, von denen das erste die Genugthuungstheorie, das zweite die dreifache Beamtung Christi (Priesterthum, Lehramt, Königthum), das dritte die objective Erlösung

im Verhältniß zur subjectiven Heiligung bespricht. Was uns hier ganz besonders gefallen hat, ist der Nachdruck, welchen der Verfasser zu wiederholten Malen darauf legt, daß man die Genugthuung Christi nicht einseitig juristisch fasse, sondern sie auch in ihrem hieratischen Gepräge zur Anschauung bringe. Manchen Theologen sind die satisfactio Christi vicaria und das sacrificium cruentum wirkliche membra dijecta, welche sie zu keinem rechten Ganzen einigen können. Der Verfasser gab sich nun viele Mühe, das Genugthuungswerk Christi nach allen seinen Seiten in's rechte Licht zu stellen. Er spricht uns aus innerstem Herzen, wenn er S. 195 sagt: „Es ist für Herz und Gemüth des Menschen ungemein viel damit gewonnen, daß wir in der Lage sind, das allerchristlichste Lehrstück, die Lehre von der Erlösungsthat, nach allen Richtungen und in allen Kategorien in dem Lichte und unter dem Farbenspiel hieratischer Ideen anzuschauen. Nunmehr nennen wir den Tod unseres Herrn am Kreuze, durch den er für uns genugthat, den Opfertod, die Stätte des Todes, an welcher er blutete, den Opferaltar, ihn selbst den Opferpriester, der mittlerisch sühnend für uns eintrat, sein im Tod vergossenes Blut das Opferblut, so uns wascht vom Schmutze der Sünde. Wie ganz anders ergreift die Vorstellung unser Herz, wenn es heißt: ‚Christus ist unser Hoherpriester, der durch sein Opferblut, welches um Gnade empor gen Himmel schreit, uns vom Schmutze der Sünde reinigt'; als wenn wir etwa sagen: ‚Durch seinen Tod hat Christus eine Leistung hergestellt, welche als genugthuender Ersatz für die Schuld und Strafe unserer Sünde eintrat und von Gott angenommen ward'; obgleich doch Beides in der Sache dasselbe ist, und das Erste das Andere nur unter neuer Beleuchtung uns vorführt. Seien wir überzeugt: es gibt keine religiösen Begriffe und Begriffsausdrücke, welche eindrucksvoller und mächtiger wären, als jene, welche sich im Bereiche von Opfer und Priesterthum bewegen."

Der Ausspruch des hl. Paulus (Röm. 4, 25): „Christus ist um unserer Übertretungen willen hingegeben, und um unserer Rechtfertigung willen auferweckt worden", hat schon manchen Exegeten und Dogmatiker verleitet, die Stellung der Auferstehung Christi in der Heilsökonomie falsch darzustellen. So sagt z. B. noch Bisping: „Also die negative Seite der Rechtfertigung, die Tilgung der Sündenschuld, ist Folge des Kreuzestodes Christi; die positive Seite derselben aber, die innere Lebenserneuerung und Wiedergeburt, ist Ausfluß seiner Auferstehung." Der Verfasser dagegen läßt mit Recht die Genugthuung Christi als durch den Tod des Herrn vollbracht und vollendet erscheinen. Über die soteriologische Bedeutung der Auferstehung aber stellt er folgenden Satz auf: „Rein objectiv betrachtet findet die Erlösung allerdings im Tode Christi ihren Abschluß, allein in Bezugnahme auf die subjective Erlösung muß zum Tode die Auferstehung hinzutreten, also daß jene, weil diese Rücksichtnahme immerhin noch der Objectivität des vom Herrn vollbrachten Werkes zufällt, zwar nicht zur Substanz, aber doch zur Integrität unserer Erlösung in Christo Jesu gehört, und in diesem Sinne immerhin das Gesammtwerk Christi zu unserem Heile erst endgiltig abschließt." Wir können uns mit der ganzen Auseinandersetzung (S. 132—148) nur einverstanden erklären.

In Betreff der Genugthuungstheorie überhaupt hätten wir jedoch an Eines zu erinnern. „Soferne die Sünde des Menschen," sagt der Verfasser S. 12, „eine ethische Schuld ist, konnte Christus diese unmittelbar (in forma) offenbar nicht zur Ausgleichung und Auszahlung über sich nehmen; denn schuldig in sittlichem Verstande konnte der absolut Unschuldige, weil Sündenlose, nimmer werden. Wohl aber konnte er, sofern die Sünde in der Strafbarkeit des Sünders ihren Ausdruck findet, freiwillig der Strafe sich pflichtig machen; er konnte die Strafe für die Sünde, d. h. die Folge der Schuld, auf sich nehmen. Mit der Ausgleichung der Strafe ward dann aber auch die Schuld compensirt und die Sünde aufgehoben. Unseres Erachtens ist das also zu fassen. Action und Reaction halten naturgemäß den entgegengesetzten Weg ein. Wie also die Sünde von der Verschuldung anhebt, dann aber in der Strafbarkeit ihr Ziel findet, so geht die Entsündigung von der Abtragung (Abbüßung) der Strafe aus, deren Folge dann die Tilgung (Sühnung) der Schuld ist. Hierin möchte denn auch wohl der Grund zu suchen sein, weßhalb wir Christi erlösende (entsündigende) Thätigkeit lieber Genugthuung als Verdienst nennen. Während nämlich Verdienst im engeren Sinne (im weiteren umfaßt es die Genugthuung) das eigentliche Correlat zur Schuld ist (verdienen: verschulden), entspricht die Genugthuung unmittelbar der Strafe und ist zunächst als Abtragung von Strafe zu begreifen. Indem also Christus die Strafe für unsere Sünde abtrug — Ursache, hat er die Gnade des Schulderlasses uns verdient — Folge, und also die ganze Sünde ausgeglichen."

Der Verfasser weicht hier von der gewöhnlichen und, wie uns bedünkt, besseren Auffassung von der Genugthuung ab. Nach dieser ist Genugthuung im engsten Sinne des Wortes eine Handlung oder Leistung, welche eine Verletzung der schuldigen Ehrfurcht, Hochschätzung und Liebe wieder gut macht, und so denjenigen, welcher verletzt wurde, mit uns aussöhnt. Dieses Wiedergutmachen, diese Aussöhnung geschieht nun offenbar nicht durch bloßes Aushalten der Strafe, sondern durch Heranbringung von neuen Werken, durch welche der Beleidigte positiv geehrt und deßhalb für die früher erlittene Schmach und Kränkung entschädigt wird. Da nun die Menschheit absolut nicht im Stande ist, eine solche That zu erschwingen, die Gott mehr ehrt, als ihn die Sünde verunehrt, und die Gott zur Verzeihung der Sünde bewegen könnte, so ist sie eben außer Stande, eine vollkommen hinreichende Genugthuung zu leisten. Christus, der Gottmensch, aber vermochte es. Durch jede seiner Handlungen, mochten sie nun eigentliche Bußleiden oder sonstige Tugendübungen sein, wurde die Gottheit auf eine unendliche Weise geehrt; Gott konnte ihn zu unserem Bürgen machen und so eine vollkommen hinreichende Genugthuung für unsere Sünden erhalten. Und zwar lag es, wie erhellt, in seinem freien Willen, zu bestimmen, welche Art von Versöhnungsacten, ob leidensvolle oder schmerzlose, Christus für die Menschen Gott aufopfern sollte. Wenn wir nun die Frage so betrachten, dann halten „Action und Reaction" an dieser Stelle denselben Weg ein. Wie nämlich die Sünde von der Verschuldung (Verunehrung), Beleidigung, Verachtung Gottes anhebt, dann aber

in der Strafbarkeit ihr Ziel findet, so geht die Entsündigung von der Wiederherstellung der Ehre Gottes aus, deren nothwendige Folge dann die Nachlassung der Schuld (die Aufhebung des Zornes und des Mißfallens Gottes) und die Tilgung der ewigen Strafe ist. So auch wird es klarer, warum Gott, obgleich er die Schuld und die ewige Strafe nachläßt, dennoch zeitliche Sündenstrafen verhängen kann. Warum wir aber Christi erlösende Thätigkeit lieber Genugthuung als Verdienst nennen, liegt nicht darin, daß das Verdienst im engeren Sinne das eigentliche Correlat zur Schuld ist, die Genugthuung aber unmittelbar der Strafe entspricht und zunächst als Abtragung von Strafe zu begreifen ist; der Grund hiervon ist vielmehr ein ganz anderer. Bei der Erlösung des Menschen ist Gott und der Mensch zu berücksichtigen. Gott muß die geraubte Ehre zurückerstattet und dem Menschen die verlorene Gnade der Heiligung wieder gewonnen werden. Beides leistet nun Christus durch dieselben Acte; aber insoferne er das Erstere thut, schafft er Genugthuung, insoferne er das Zweite thut, erwirbt er Verdienst. Die Genugthuung wird auf Gott, das Verdienst auf den Menschen bezogen.

Im letzten Hauptstücke, „Die objective Erlösung im Verhältnisse zur subjectiven Heiligung", bekundet der Verfasser die Erfahrung eines langjährigen Professors, der weiß, welche Punkte der wiederholten Aufhellung und Einprägung bedürfen. „Da wir uns," sagt er S. 219, „an mehreren Punkten schon überzeugt haben, daß ohne einen gelegentlichen Ausblick auf die subjective Erlösung oder Heiligung auch die objective, eigentlich sogenannte Erlösung nicht zum vollen Verständniß gebracht werden konnte, so halten wir es für angezeigt, in diesem letzten Hauptstücke beide Seiten an der Wiederherstellung des Menschengeschlechtes in ihrem Zusammenhange mit und Verhältnisse zu einander geflissentlich zu erörtern, obgleich diese Betrachtung systematisch, ebensowohl wie sie hier den Schluß der Erlösungslehre bilden soll, den Eingang zur Heiligungslehre abgeben könnte, wie wir denn auch in unseren die Heiligung betreffenden Schriften einige hierher gehörige Punkte bereits berührt haben." Wir begnügen uns, hier die Rubriken zu verzeichnen, unter welchen „die christliche Heilsordnung im vollen Umfange ihrer Proportionen" wahrhaft „beleuchtet" wird. Dieselben lauten: 1. Die Allgemeinheit der Erlösung. 2. Von der objectiven Erlösung ist die subjective zu unterscheiden. 3. Das Verhältniß der objectiven zur subjectiven Erlösung ist weder rein juridisch, noch physiologisch zu bestimmen. 4. Die von der subjectiven Erlösung geforderte Gemeinschaft mit Christus ist im Allgemeinen als eine geistige zu bestimmen. 5. Die Vermittlung jener Gemeinschaft mit Christo geschieht in der Kirche und sie selbst ist als eine sacramentliche zu qualificiren.

Wir schließen unser Referat mit dem innigen Wunsche, es möge dem verehrten Verfasser vergönnt sein, sein gewiß verdienstliches Vorhaben bald ausführen und uns mit der Darstellung des menschlichen Urstandes, des Sündenfalles und der Erbsünde beschenken zu können.

**Karl Wiedenmann** S. J.

**Leitfaden der Pastoral-Theologie.** Von P. Anselm Ricker O. S. B. Zweite und vermehrte Auflage. 8°. XVI u. 567 S. Wien, Kirsch, 1878. Preis: *M.* 7.20.

Obwohl die Pastoraltheologie seit dem Anfange der Kirche praktisch geübt wird, so stammt sie als besondere theologische Wissenschaft erst aus dem vorigen Jahrhundert, und bis auf den heutigen Tag ist es ihr noch nicht gelungen, in den theologischen Schulen allgemeine Aufnahme zu finden. Denn wenn wir von Deutschland und den mit ihm zusammenhängenden Ländern absehen, so sind die Lehrstühle für Pastoraltheologie bald gezählt. In Rom, dessen Anstalten den katholischen Schulen vielfach zum Muster dienen, sind für Pastoraltheologie keine eigenen Vorlesungen bestimmt. Die allgemeine Studienordnung des Kirchenstaates von Leo XII. und mehr noch der Lehrplan, welchen Pius IX. für das römische Seminar vorschrieb, bezeichnen wohl die Fundamentaltheologie, Dogmatik, Moral, Kirchenrecht, Exegese, Kirchengeschichte, Liturgik als Gegenstände des theologischen Unterrichts; die Pastoraltheologie aber wird mit keinem Worte erwähnt. Die neueren außerdeutschen Concilien kennen kaum den Namen dieser theologischen Wissenschaft. Wenn das dritte Provinzialconcil von Westminster die Pastoraltheologie nennt, so faßt es dieselbe in einem viel engeren Sinne, als dieß in Deutschland geschieht; jedenfalls wurde das betreffende Decret nicht so durchgeführt, daß in allen Seminarien besondere Lehrstühle für Pastoraltheologie errichtet worden wären.

Diese Thatsache ist leicht zu erklären; es läßt sich eben die Nothwendigkeit der Pastoraltheologie als besonderer Wissenschaft nicht beweisen. Wenn den philosophischen Studien ein theoretischer und praktischer Curs der geistlichen Beredsamkeit vorausgeht; wenn Moraltheologie und Kirchenrecht gegeben werden, wie sie gegeben werden sollen; wenn endlich die Liturgik wie im römischen Seminar noch besonders berücksichtigt wird: so bleibt in einer gut geleiteten kirchlichen Anstalt, wo auch das religiöse Leben seine eifrige Pflege findet, für eine Pastoraltheologie wenig mehr übrig. Damit wollen wir übrigens den Nutzen nicht verkennen, den eine Reihe von Vorlesungen über praktische Seelsorge stiften kann, noch viel weniger kommt es uns in den Sinn, die hohe Bedeutung tüchtiger Schriften über die Pastoral irgendwie zu unterschätzen. Mögen auch manche der ersten Vertreter dieser Wissenschaft dem seichten Josephinismus gehuldigt haben, so ist jetzt die Zeit dieser Pastoraltheologen gründlich vorbei. Nicht wenige sehr gute Werke sind in neuerer Zeit über Pastoraltheologie erschienen, welche sich ebenso durch echt kirchlichen Geist und Gründlichkeit, wie durch praktische Brauchbarkeit auszeichnen. Wir erinnern nur an die vortrefflichen Arbeiten von Benger, Amberger, Probst.

Zu diesen neueren und besseren Erscheinungen auf dem Gebiete der Pastoraltheologie rechnen wir nun auch die oben angezeigte Schrift. Der Verfasser will dieselbe als das betrachtet wissen, was sie sein soll, nämlich als einen „Leitfaden der Pastoral", dessen „Inhalt zum Substrat bestimmt ist für die Vorlesungen aus dieser theologischen Disciplin". Den Verhältnissen der Wiener Erzdiöcese sollte dabei besonders Rechnung getragen werden. In

klarer und einfacher Sprache bietet der Verfasser einen verhältnißmäßig reichhaltigen Stoff und vor Allem eine gesunde und correcte Doctrin. Umsicht und Besonnenheit treten bei schwierigen Fragen überall hervor, ohne den Grundsätzen etwas zu vergeben, während jener falsche modus vivendi, der manchmal als Pastoralklugheit gilt, entschieden verurtheilt wird. Als einen Hauptvorzug des Werkes möchten wir bezeichnen, daß es die theoretische, historische und praktische Methode in einer recht glücklichen Weise mit einander verbindet. Wir erhalten nicht nur eine praktische „Anweisung" oder ein historisches Magazin oder eine trockene Theorie, sondern ein gut geschriebenes Lehrbuch, das Theorie, Geschichte und Praxis in genügender Weise berücksichtigt. Wir sind daher überzeugt, daß Priester, welche nach den Grundsätzen dieses Werkes leben und handeln, würdige Diener im Weinberge des Herrn und keine josephinischen Staatspfarrer sein werden.

Den Inhalt des „Leitfadens" können wir kurz zusammenfassen.

In einer vorausgeschickten „Propädeutik für die Pastoraltheologie" werden die gewöhnlichen Fragen einer Einleitung behandelt. Dann zerlegt der Verfasser im Anschluß an den hl. Gregor d. Gr. den gesammten Stoff in zwei Haupttheile, deren erster handelt „Von der Hirtenperson", der zweite, weit umfangreichere vom „Hirtenamt". Dieses wird nach seiner dreifachen Beziehung in der „Pastoral-Didaktik, in der Pastoral-Liturgik und in der Pastoral-Hodegetik" eingehender dargestellt.

Die Pastoral-Didaktik bildet beinahe einen vollständigen Curs der geistlichen Beredsamkeit; denn mit Ausnahme der Katechese für Volksschulen, die aus praktischen Gründen wegfällt, werden nahezu alle hierher gehörigen Fragen näher erörtert.

In der Pastoral-Liturgik gibt zunächst eine gute „Einleitung" kurz und bündig Aufschluß über die Cultform, Cultzeit, Cultort ꝛc., an diese schließen sich sodann zwei Abschnitte an über „Culthandlungen für die Gesammtheit der Gemeinde" und die „Cultacte für einzelne Personen". Obschon diese Eintheilung in ihrer Durchführung ziemlich vollständig mit den sonst gewöhnlichen übereinstimmt, so scheint sie uns doch etwas zu äußerlich zu sein. Tiefer und richtiger ist der Eintheilungsgrund der älteren Schriftsteller: Cultus divinus et sanctificatio hominum. Ob ein Act der Liturgik für viele oder für „einzelne Personen" vollzogen wird, gibt über die innere Natur dieses Actes keinen näheren Aufschluß. So sind z. B. die Sacramente, welche der Verfasser unter „die Cultacte für einzelne Personen" verweist, in erster Linie Acte der Heiligung des Menschen; daß sie zugleich auch Cultacte sind, ist bei ihnen nur ein secundäres Element. Hauptsächlich dürfte diese Eintheilung den Unterschied zwischen der wesentlichen und accidentellen Öffentlichkeit der Cultacte nicht genügend hervorheben. Eine stille heilige Messe ist und bleibt wesentlich ein Act des öffentlichen Cultus, auch wenn sie in einer Hauskapelle gelesen wird und dadurch der accidentellen Öffentlichkeit entbehrt, denn sie ist stets ein im Auftrage der Kirche und in der von ihr vorgeschriebenen Form vollzogener Cultusact.

Die Pastoral-Hodegetik bespricht die Grundsätze der Seelenführung

oder des Hirtenamtes im engeren Sinne des Wortes. Ein „Anhang“ über die Verwaltung des Kirchengutes und die Pfarr-Kanzleigeschäfte bildet den Schluß des ganzen Werkes. Nachdem der Verfasser sich einmal für die angegebene Dreitheilung entschieden hatte, wäre es vielleicht besser gewesen, wenn auch die „Seelenführung“ im Beichtstuhle in der Pastoral-Hodegetik ihre Stelle gefunden hätte. Zusammengehöriges würde nicht getrennt und in dem forum internum und externum oder vielmehr quasi externum des Seelsorgers fände sich eine sehr natürliche Eintheilung für die Verwaltung des Hirtenamtes oder der „Pastoral-Hodegetik“.

Schon oben haben wir angedeutet, daß wir die Doctrin des Verfassers im Ganzen für correct halten; nur mit einigen Ansichten sind wir nicht ganz einverstanden. S. 22 wird die Behauptung aufgestellt, die Weihe sei „die Wurzel und ursprüngliche Quelle aller Hirtenamtsgewalt, sowohl der eigentlichen priesterlichen, als auch der Lehr- und Regierungsgewalt“. Dieser Satz ist unhaltbar. Denn so gewiß es ist, daß die Weihegewalt durch die Ordination verliehen wird, ebenso gewiß wird Lehr- und Regierungsgewalt oder mit einem Wort die Jurisdiction nicht durch die Ordination, sondern durch Injunction verliehen. Es ist uns unmöglich, diese Frage hier eingehender zu erörtern[1], daher mögen einige kurze Bemerkungen genügen. Die päpstliche und bischöfliche Jurisdiction ist ohne allen Zweifel in eminentem Sinne ein Theil der „Hirtenamtsgewalt“; wenn aber ein Cardinaldiakon zum Papste gewählt wird, so ist er vor der Consecration im Vollbesitze der päpstlichen Jurisdiction, seine Gesetze haben allgemein bindende Kraft; deßgleichen besitzt ein vom Papste bestätigter Bischof, nachdem er die päpstlichen Bullen dem Domkapitel in kanonischer Weise vorgelegt, schon vor der Consecration die bischöfliche Lehr- und Regierungsgewalt. Daher ist es unzulässig, alle „Hirtenamtsgewalt“ aus der Weihe abzuleiten. Besonders verwirrend ist aber diese Theorie für die richtige Beurtheilung der kirchlichen Lehrgewalt; denn consequenter Weise müßte man dieselbe zur Weihegewalt rechnen, während sie wesentlich zur kirchlichen Jurisdiction gehört[2]. Die Kirche verkündet in ihren definitiven Lehrentscheidungen nicht bloß die unfehlbare Wahrheit, sondern unfehlbare Glaubensgesetze, und um so recht deutlich zu zeigen, daß die unfehlbaren Aussprüche des kirchlichen Lehramtes Jurisdictionsacte sind, setzt sie das anathema sit hinzu, d. h. die kirchliche Lehrgewalt involvirt auch die Strafgewalt.

Die Rubriken werden S. 196 in präceptive und directive eingetheilt und der Verfasser fügt bei: „Die präceptiven verpflichten unter einer schweren Sünde, die directiven binden in der Form eines Rathes.“ Der erste Theil dieses Satzes wäre wohl weniger Mißverständnissen ausgesetzt, wenn er fol-

---

[1] Cf. Andries, Alph. Salmeronis . . . doctrina de jurisdictionis episcopalis origine et ratione. Mogunt. 1871. Vering, Lehrbuch des kathol. und protest. Kirchenrechts, S. 442. Die Ausführungen des sonst so ausgezeichneten Werkes von Phillips, § 32 und 76 f., sind in dieser Frage gerade in den Hauptpunkten irrig.

[2] Cf. Concil. Vatic. const. „Pastor aeternus“, cap. 3 et 4.

gende Fassung erhielte: die präceptiven verpflichten je nach der Wichtigkeit der Materie unter einer schweren oder läßlichen Sünde.

Über die Strenge der ältesten Bußdisciplin spricht sich der Verfasser S. 298 also aus: „In der apostolischen Zeit, in welcher der Haß gegen die Sünde größer, der Eifer nach Tugend allgemeiner, die Gefahr des Abfalles dringender war, ließ die Kirche auch die größte Strenge gegen die gefallenen Sünder eintreten. Drei Verbrechen: Mord, Unzucht und Idololatrie, gab sie keine Verzeihung, selbst auf dem Todbette nicht, eine Verordnung, welche zuerst Papst Zephyrin in Bezug auf die Unzucht, dann das Concil von Nicäa (can. 13) in weiterer Ausdehnung aufhob." Allerdings ist es richtig, daß in einzelnen Particularkirchen, wie wir z. B. aus dem Zeugnisse des hl. Cyprian wissen, ein gewisser Rigorismus in der Sündenvergebung sich festzusetzen drohte; richtig ist auch die beigefügte Bemerkung, daß die öffentliche Buße nur einmal gestattet wurde; aber daß es zu irgend einer Zeit Praxis der Gesammtkirche oder speciell der römischen Kirche gewesen, selbst auf dem Todbette den drei bezeichneten Verbrechen die „Verzeihung" zu verweigern, ist eine nicht hinlänglich begründete Ansicht. Was die orientalische Kirche betrifft, so kann darüber gar keine Controverse bestehen, daß sie diesen rigoristischen Grundsatz niemals befolgte. Der Beweis dafür ist sehr leicht zu führen [1], und auch von gegnerischer Seite wird diese Thatsache nicht bestritten. Damit wäre die Behauptung des Verfassers in ihrer Allgemeinheit bereits widerlegt. Doch auch im Occident läßt sich wenigstens in der römischen Kirche eine solche Strenge in der Bußdisciplin nicht nachweisen. Gerne geben wir dem Verfasser zu, daß er sich für seine Ansicht auf bedeutende französische Gelehrte der älteren Zeit berufen kann, und auch in Deutschland vertreten in neuerer Zeit einige Schriftsteller ähnliche Anschauungen. Aber die Gründe scheinen uns mangelhaft zu sein. Eine directe Beweisführung gibt der Verfasser nicht, nur in der „Verordnung" des Papstes Zephyrin und in dem 13. Canon des Concils von Nicäa sind zwei Gründe mehr angedeutet als entwickelt. Bei dem nicänischen Canon wollen wir nicht lange stehen bleiben; denn aus der Vorschrift des Concils kann man mit Recht einen Beweis gegen die Ansicht des Verfassers entnehmen. Zu der „Verordnung" des Papstes Zephyrin ist zunächst zu bemerken, daß deren Wortlaut und nähere Veranlassung uns nicht hinlänglich bekannt sind; nur aus einer leidenschaftlichen Streitschrift Tertullians, der damals schon vom katholischen Glauben abgefallen war, erhalten wir Kunde von diesem Edicte eines „Oberbischofs". Die Quellen sind also mangelhaft und nicht ganz zuverlässig. Wir stellen nun nicht in Abrede, daß jener Oberbischof der Papst Zephyrin gewesen; auch wollen wir Tertullian wenigstens die Ehre lassen, daß er nicht gar zu einfältig das Decret des Papstes direct gefälscht habe. Wovon wir ihn aber nicht glauben freisprechen zu können, ist eine unlogische Consequenzmacherei. Tertullian berichtet: Audio etiam edictum esse propositum et quidem peremptorium; Pontifex scilicet maximus, quod

[1] Vgl. Frank, Die Bußdisciplin der Kirche, S. 834 f.

est Episcopus Episcoporum, edicit: Ego et moechiae et fornicationis delicta poenitentia functis dimitto. Daraus zieht er den Schluß, der Papst habe den beiden anderen Hauptverbrechen die Lossprechung verweigert. Der Schluß ist in sich offenbar unlogisch. Denn wenn der Papst erklärt, daß er die Unzuchtssünden nachlasse, so folgt daraus keineswegs, daß er den Mord und die Idololatrie nicht vergebe. Ein directes historisches Zeugniß, daß der Papst in seinem Edicte ausdrücklich diese beiden Verbrechen von der Absolution ausgeschlossen habe, bringt Tertullian nicht bei. Wenn der Papst Zephyrin nur von den Unzuchtssünden sprach, wozu die Umstände vielleicht einzig die Veranlassung boten, so werden wir leicht begreifen, wie Tertullian durch seine Consequenzmacherei dem Papste Inconsequenz vorwerfen konnte. Es war dieß aber nur ein Scheinargument, das Tertullian mit der ihm eigenen Schlagfertigkeit zu verwerthen wußte, um seine sonstigen Widersprüche zu verdecken, nur ein neues Glied in der langen Reihe von Sophismen, mit denen er in seiner Schrift die Beweise der Katholiken zu entkräften suchte. Der Raum gestattet es uns nicht, einige Beispiele dieser Sophisterei und Widersprüche anzuführen. Wir finden bei Tertullian die alte und immer neue Ketzergeschichte. Man zieht zuerst aus den Worten der Katholiken absurde Consequenzen, dann holt man gegen diesen selbstgemachten Popanz zu wuchtigen Hieben aus. Das Zeugniß Tertullians scheint uns also in dieser Frage ohne Beweiskraft zu sein.

Zuweilen hätten wir in der Darstellung einen genaueren Anschluß an den Wortlaut der kirchlichen Gesetze gewünscht. Nach dem S. 374 citirten Indult gibt der Papst ohne Einschränkung die Erlaubniß, während und nach einer Todtenmesse die heilige Communion auszutheilen; nur vor derselben verlangt er dazu einen „vernünftigen" Grund. Mithin ist der Verfasser etwas zu streng. Zu dem S. 399 erwähnten „Vorgang in neuerer Zeit möchten wir uns nur die Frage erlauben, ob derselbe im Verhältniß zur früheren Praxis nur „einfacher" sei.

Die Literaturangaben kamen uns manchmal etwas zu spärlich vor, besonders werden ältere und lateinisch geschriebene Werke zu sehr vermißt. Ein alphabetischer Real-Index wäre wohl nicht überflüssig. Diese wenigen Ausstellungen, welche wir zu machen hatten, sollen dem Werth des Werkes keinen Eintrag thun. Wir wünschen demselben eine recht baldige dritte Auflage, damit es noch mehr zur Verbreitung antijosephinischer Grundsätze beitrage.

**Fr. X. Wernz** S. J.

---

## Empfehlenswerthe Schriften.

(Kurze Mittheilungen der Redaction.)

**Predigten des hochw. Herrn Wilhelm Emmanuel Freiherrn von Ketteler,** Bischof von Mainz. Herausgegeben von Dr. J. M. Raich, bischöfl.

Secretär. 8°. Erste und zweite Lieferung. Mainz, Kirchheim, 1878. Preis: Jede Lieferung *M.* 1.

Die vielen Verehrer des hochseligen Bischofs von Mainz werden dem Herrn Dr. Raich sehr dankbar sein, daß er sie mit dessen hinterlassenen Predigten beschenkt. In circa 10—12 Lieferungen von je 96 Seiten sollen dieselben erscheinen, und die beiden ersten Lieferungen liegen bereits vor. Wir haben hier allerdings nicht so sorgfältig ausgearbeitete Vorträge, wie diejenigen, welche Dr. Ditscheid aus dem Nachlaß des verstorbenen Bischofs von Trier herausgibt; es sind vielmehr meistens nur flüchtig hingeworfene Skizzen, welchen der beredte Mund des Verfassers erst auf der Kanzel jene Vollendung gab, die ihm den Ruf eines der ersten Kanzelredner Deutschlands verdienten. Aber auch in der Form, in der sie jetzt vorliegen, können wir sie nur mit Freuden begrüßen, und wir zweifeln nicht, daß der Herausgeber seinen Hauptzweck, „die Erbauung des christlichen Volkes", mit seiner Arbeit vollständig erreicht. Indem wir uns vorbehalten, nach Vollendung des Werkes eingehender auf dasselbe zurückzukommen, möchten wir nur den Wunsch aussprechen, durch die Vertheilung auf die Sonntage des Kirchenjahres nicht jene Predigt-Cyclen, die ein Ganzes bilden, auseinandergerissen zu sehen, wie dieses z. B. in den vorliegenden Lieferungen mit den Predigten über das heilige Bußsacrament geschehen ist.

**Der Liberalismus.** Brief an einen katholischen Publicisten. Von Sr. Em. Cardinal Dechamps, Erzbischof von Mecheln. Autorisirte Übersetzung von G. Hilpisch. Erste und zweite Auflage. 8°. 71 S. Mainz, Kirchheim, 1878. Preis: 60 *Pf.*

Auf wenigen Seiten skizzirt Cardinal Dechamps mit Meisterhand den Liberalismus; er weist uns dessen Ursprung aus dem Rationalismus nach, zeigt uns dessen verderbliche Folgen in dem vollständigen Verfalle, dem die menschliche Gesellschaft durch denselben entgegengeführt wird, deckt die Bedeutung der Schlagworte auf, deren sich derselbe zur Irreleitung der großen Menge bedient. Mit Nutzen werden daher alle diejenigen das vorliegende Schriftchen lesen, denen die heutigen Zustände die Augen in Bezug auf den Liberalismus noch nicht geöffnet haben. Zu bedauern ist, daß die Übersetzung jene Klarheit und Durchsichtigkeit vermissen läßt, durch welche sich der französische Stil des Cardinals von Mecheln auszeichnet.

**Die zweite Schule Fulda's und das päpstliche Seminar. 1571—1773.** Aus Quellen geschöpft von Dr. Komp, Regens des bischöfl. Seminars zu Fulda. 8°. 160 S. Fulda, A. Maier, 1877. Preis: *M.* 2.

Auf die erste, einst hochberühmte, vom hl. Sturmius gegründete Schule Fulda's folgte mit dem im Jahre 1571 errichteten Colleg der Gesellschaft Jesu eine zweite Schule, welche das Hochstift dem katholischen Glauben erhielt und für weite Kreise ein Mittelpunkt kirchlichen Eifers und kirchlicher Wissenschaft wurde. Die Geschicke dieser Schule zu verfolgen in ihrem ersten Aufschwung, ihren Bedrängnissen (dreißigjähriger Krieg), ihrer Erweiterung (1584 päpstliches Seminar, 1734 Universität), ihren Verwicklungen ist gewiß ein fesselndes Thema. Bedauern möchten wir nur, daß der Verfasser als Quellen so ziemlich ausschließlich die Literae annuae des Collegs benutzte. Da diese fast nur die mehr außergewöhnlichen Ereignisse zu verzeichnen pflegen, und, weil bloß für den Orden selbst bestimmt, Vieles als bekannt voraussetzen, was Fernerstehenden durchaus nicht bekannt ist, so liegt die Gefahr nahe, daß eine ausschließlich auf solche Annalen basirte Darstellung schief erscheint. Diese

Gefahr scheint auch Dr. Komp nicht ganz vermieden zu haben; so dürfte z. B. der Überblick über die durch die Lehrthätigkeit der Jesuiten erzielten Erfolge (S. 16 ff.) ein nicht ganz richtiges Bild ergeben. Indessen enthält die Schrift des Anziehenden und Erbaulichen so Vieles, daß wir über diese Unvollständigkeit wohl hinwegsehen dürfen und dem hochw. Verfasser für seine schöne Arbeit sehr dankbar sein müssen.

**Leben, Wirken und Leiden Sr. Heil. des Papst-Königs Pius IX.,** von seinen frühesten Jugendjahren bis zur Gegenwart. Von Dr. Rütjes. Dritte, umgearbeitete und vermehrte Volksausgabe. 8°. 1088 S. Dortmund 1877. Preis: *M.* 4.50.

Vorstehendes Werk ist wohl die ausführlichste Lebensbeschreibung des allen Katholiken unvergeßlichen Vaters, den sie soeben durch den Tod verloren haben. Dr. Rütjes hat dieselbe mit eben so großer Wärme als erstaunlichem Sammelfleiße verfaßt und auch die Erzählung der gleichzeitigen großen Weltereignisse, insbesondere die Geschichte des Vaticanums und des gegenwärtigen Culturkampfes, hineingewoben. Die vielen Anreden und Allocutionen, die hauptsächlichsten Bullen und Breven sind auszüglich mitgetheilt. Da von den ersten Auflagen 50,000 Exemplare verbreitet worden sind, so zweifeln wir nicht, daß die dritte Auflage, worin die Biographie Pius' IX. bis kurz vor seinen Tod, Spätsommer 1877, fortgeführt ist, jetzt als ein Andenken an den theuren Verblichenen in gleicher Weise gefallen werde.

**Friedrich Leopold Graf zu Stolberg bis zu seiner Rückkehr zur katholischen Kirche, 1750—1800.** Größtentheils aus dem bisher noch ungedruckten Familiennachlaß dargestellt von Johannes Janssen. 8°. XI u. 509 S. Freiburg, Herder, 1877. Preis: *M.* 6.

War es ein großartig erhebendes Bild, welches Professor Janssen von dem katholisch gewordenen Stolberg entworfen hat[1], so bietet uns die vorliegende Geschichte des nach Wahrheit ringenden, um Erkenntniß flehenden, durch alle Mittel zur Höhe strebenden Mannes kein geringeres Interesse, und dürfte vielleicht gerade wegen des herrlichen Beispiels, das sie enthält, vom höchsten Nutzen sein. Auch in dieser ersten irrenden, aber suchenden Periode Stolbergs tritt uns fast auf jeder Seite die Wahrheit des Göthe'schen Urtheils über ihn entgegen, vielleicht hier noch fühlbarer, als in der zweiten, katholischen Periode, denn in der letzteren überstrahlte sozusagen die Gnade jene „Fülle der Menschheit" und das christlich-erhabene Bewußtsein jenes „Gemüth des Großen", welche Göthe an Stolberg rühmte. Mehr aber noch muß der aufmerksame Leser über das Zutreffende der von Janssen angeführten Stelle der heiligen Schrift staunen. Sie faßt in der That in kurzen Worten den ganzen Verlauf der Bekehrung Stolbergs und sein Wesen meisterhaft zusammen. „Auf geraden Wegen führte der Herr den Gerechten, und zeigte ihm das Reich Gottes (auf Erden, die Kirche) und gab ihm die Wissenschaft der Heiligen, er ehrte ihn in Arbeiten und vollendete seine Werke." — Die Behandlungsweise des höchst interessanten Stoffes ist auch in diesem Bande dieselbe wie im zweiten des Werkes. Dadurch gewinnt die Biographie nicht bloß an trefflicher Localfarbe, sondern auch an historischer Autorität, sie wird zu einer um so treueren Selbstbiographie, als der Held nicht im mindesten daran denken konnte, für die Nachwelt sich in ein günstiges Licht zu stellen, während er in trautem Gespräch oder freundschaftlichem Briefwechsel seine

[1] Vgl. diese Zeitschrift 1877, XII. S. 203—217.

Eindrücke und Gesinnungen offenbarte. Freilich genügen diese Selbstbekenntnisse zur Vollständigkeit nicht immer, und eine gewisse Art von Subjectivität kann sich bei der Auswahl mitunter einschleichen. Vielleicht dürften mehrere Leser mit uns auch eine etwas ausführlichere Orientirung auf dem damaligen literarhistorischen Gebiete wünschen, welches nicht wenig dazu beitragen würde, die Dichtergestalt in ihren Vorzügen kräftiger hervorzuheben und in ihren Mängeln aus der damaligen Ideenströmung zu erklären. Überhaupt hätte unbeschadet der Objectivität die Hand des Verfassers selbst bisweilen etwas eigenmächtiger schalten, Manches auch nach unserer Ansicht kürzer zusammenziehen können. Professor Janssen hat dieses wahrscheinlich mit Absicht nicht gethan, und seine Ehrfurcht vor den stets treffenden Worten des großen Stolberg mögen ihn leicht entschuldigen. Nach Janssens schönem Werke aber können wir deutsche Katholiken mit Stolz und Freude sagen, daß Stolberg uns ganz gehöre.

**Briefe der Dichterin Luise Hensel** (an Professor Dr. Schlüter). 8°. X u. 250 S. Paderborn, Schöningh. 1878. Preis: *M.* 4.

Bei dem lebhaften Interesse, welches Deutschland der verstorbenen Liederdichterin gewidmet, war es ein glücklicher Gedanke des Professor Schlüter, die während eines halben Jahrhunderts an ihn geschriebenen Briefe Luise Hensels zu Gunsten ihrer zahlreichen Freunde zu veröffentlichen. Wir sagen absichtlich: ihrer Freunde, denn nur diese werden im Stande sein, den einfach schlichten Blättern den richtigen Geschmack abzugewinnen. Fernstehenden muß gar Manches unbedeutend, alltäglich und fragmentarisch erscheinen, weil ihnen die Kenntniß der Persönlichkeit abgeht. Vollends unbefriedigt dürften jene das Buch aus den Händen legen, welche sich von ihm eine reiche Ausbeute ästhetischer Betrachtungen, künstlerischer Mittheilungen oder literarhistorischen Materials versprachen. Der Name und das Leben der Dichterin könnten zu solchen Erwartungen in gewissem Sinne berechtigen; aber wenn Luise Hensel auch eine große Liederdichterin war, so gab es doch hinwiederum kaum je eine weniger „literarische Dame", als sie. Die vorliegende Briefsammlung bestätigt diesen Satz durchaus, und Fräulein Hensel hat selbst die Vorsicht, es gleich im dritten Briefe zu erklären: „Geistreiche Briefe schreibe ich niemals." Um so aufrichtiger und unmittelbarer aber redet aus diesen Zeilen ihr Charakter, ihr hoher Ernst, ihr fester Glaube, ihre große Nächstenliebe und ihr gesunder Sinn. In der Selbstcharakterisirung der Dichterin liegt daher auch der Hauptwerth dieser Sammlung, jedoch mag auch der Biograph manche brauchbare Angabe darin finden.

**Leben des hl. Vincenz von Paul.** Von Maynard, Canonicus von Poitiers. Mit Genehmigung des Verfassers aus dem Französischen übersetzt. Mit Erlaubniß der Obern. Mit einem Titelbilde. 12°. IV u. 483 S. Regensburg 1877. Preis: *M.* 2.40.

Der hl. Vincenz von Paul ist ein scharf ausgeprägter „socialer" Heiliger, sein Leben für unsere Zeit des socialen Elendes somit ein lehrreiches Vorbild. Vincenz von Paul oder aber Lassalle und Marx, christliche Nächstenliebe oder aber Socialismus, das ist die große Frage für unser Geschlecht. Es ist daher ein glücklicher Gedanke, das Leben dieses großen, von Millionen von Armen gesegneten Heiligen dem deutschen Volke wieder vorzuführen; glücklich auch war der Übersetzer in der Wahl seines Gewährsmannes, aber nach unserer Ansicht weniger glücklich in der Art und Weise der Benützung desselben. Canonicus Maynard ist ein fleißiger Geschichtsforscher; mehrere tüchtige Werke sichern ihm diesen Ruhm; allein als Geschichtschreiber ist er nicht gerade ein Muster; es fehlt ihm vor Allem das Talent, den reichen gesammelten

Stoff zu gruppiren und in ruhiger Folge zur Darstellung zu bringen; daher ermüdet seine Erzählung leicht und verwirrt oft. In der vorliegenden Biographie ist es z. B. sicher mißlich, daß die vielen Stiftungen des Heiligen einzeln gleich mit ihrer ganzen Geschichte, zuweilen bis auf unsere Zeit herab, dem Leser vorgeführt werden, was nicht bloß manche Wiederholungen, sondern auch ein verwirrendes Durcheinander verursacht. Statt einer Übersetzung hätten wir daher nach der großen vierbändigen Biographie des Abbé Maynard eine neue Bearbeitung des Lebens unseres Heiligen gewünscht, etwa anschließend an das von F. L. zu Stolberg veröffentlichte Leben. Einfache Übersetzungen sind ja immerhin eine höchst fragliche Bereicherung der ascetischen Literatur, welche, wie keine andere, Rücksicht auf den Volkscharakter und die Zeitverhältnisse zu nehmen hat. Mit diesen Bemerkungen wollen wir jedoch keineswegs das Verdienst der vorliegenden Arbeit läugnen; sie wird auch in ihrer jetzigen Form gewiß manchen Nutzen stiften und den zahlreichen St. Vincenz-Vereinen willkommen sein. Die Übersetzung ist im Ganzen fließend, eine genauere Durchsicht wird bei einer etwaigen zweiten Auflage wohl einzelne Fehler und weniger gebräuchliche Ausdrücke beseitigen. Ist die Schilderung des Klerus jener Zeit (S. 107 ff.) in ihrer Allgemeinheit nicht zu düster gehalten?

**Die drei heiligen Jugendpatrone und Marienverehrer:** Der sel. Johannes Berchmans und die heiligen Aloysius und Stanislaus. Mit besonderer Berücksichtigung der Aloysius- und Marien-Andachten, namentlich des Maimonats. Von M. Hausherr S. J. 12°. XIV u. 340 S. Mit drei Stahlstichen. Mainz, Kirchheim, 1877. Preis: *M.* 2.

Auf dieses gediegene Erbauungsbuch möchten wir namentlich für den bevorstehenden Maimonat die Jünglinge aufmerksam machen. Der erste Theil (S. 1—158) enthält das Leben des sel. Johannes Berchmans, ein Leben, das zwar keine außerordentlichen Thaten und nur wenige Wunder zu verzeichnen hat, aber gerade deßhalb wohl um so mehr geeignet ist, für die gewöhnlichen Verhältnisse der Jugend ein Muster zu bieten. Der Verfasser hat die gebotene Gelegenheit zu nützlichen Fingerzeigen für die Jugend reichlich benutzt. Weniger jedoch will uns gefallen, daß er in dieses für die Jugend bestimmte Buch so viele Bemerkungen über und für die Eltern eingeschoben hat; dergleichen gehört wohl nicht hierhin und kann hier eher schaden als nützen. Der zweite Theil (S. 161—340) umfaßt viele Gebete und Andachtsübungen, und unter diesen eine ganze Reihe trefflicher Betrachtungen, welche sehr passend für den Maimonat verwerthet werden können.

**Der Marien-Psalter.** Monatschrift, gewidmet den Verehrern des heiligen Rosenkranzes, insbesondere den Mitgliedern der Erzbruderschaft, des Ewigen und des Lebendigen Rosenkranzes. Berlin, Commissionsverlag der „Germania", 1878. Preis: Jährlich *M.* 1. (65 kr. ö. W.)

Diese neue religiöse Zeitschrift setzt sich den schönen, dem christlichen Volke gewiß sympathischen Zweck, „den hochheiligen Rosenkranz als das einfachste, sinnigste und für das gewöhnliche Leben auch nützlichste Betrachtungs- und Beschauungsgebet richtig zu würdigen, in seinen Geist einzudringen, ihn verstehen und praktisch verwerthen zu helfen". Sie will diesen Zweck dadurch erreichen, daß sie den Lesern „fromme Betrachtungen über die einzelnen Geheimnisse, Belehrungen über die Vortrefflichkeit, den Nutzen, die Gnaden und Ablässe des Rosenkranzes, seiner Bruderschaften und Vereine vorführt". In kurzer, zusammenhängender Erzählung soll sodann die herr-

liche, fast 700jährige Geschichte des Rosenkranzes und das Leben seiner eifrigsten Apostel und Pfleger gebracht werden. Bereits ist in dem vorliegenden ersten Hefte der Anfang dazu durch ein „Vorwort" gemacht. An Stoff kann es also der neuen Monatschrift nicht fehlen, und unser aufrichtiger Wunsch und unsere zuversichtliche Erwartung ist es, daß bei recht volksthümlicher Behandlung dieses Stoffes auch das Entgegenkommen des katholischen Volkes es bald an einem zahlreichen Leserkreis nicht wird fehlen lassen.

**La Civiltà cattolica.** Firenze 1878. Quaderno 661. Della libertà delle processioni in Italia. — Delle divine perfezioni. I. — Delle elezioni popolari nella chiesa. I—III. — Dell' origine dell' uomo secondo la scienza e la rivelazione. I.

Quaderno 662. Il Breve che dichiara S. Francesco di Sales dottore di S. Chiesa. — Una nuova confessione del Liberalismo quanto a suoi intendimenti verso la Chiesa. — Dell' origine dell' uomo. II. — Le Gemelle africane. (Fortsetzung.)

Quaderno 663. Delle elezioni popolari nella chiesa. IV. V. — Della conoscenza sensitiva. L. Dell' udito. — Dell' origine dell' uomo. III. — Le Gemelle africane. (Fortsetzung.) — Archaeologia.

**The Month and Catholic Review.** London 1878. February. Europe in 1854 and 1878. — The Catacombs exclusively Christian. (Dr. Spencer Northcote.) — God's existence known to Reason. (Rev. Michael Gavin.) — The Story of a Scottish Martyr. II. (Rev. Conway.) — Proconsulate of Cicero under the Republic. I. (Rev. Mac Leod.) — On Government. I. (E. Lucas.) — The Lives of SS. Callistus and Hippolytus. I. (Rev. J. Morris.) — Free Will and Modern Psychology. (H. W. Lucas.)

**Études religieuses,** philosophiques, historiques et littéraires. Lyon 1878. Janvier. Les Frères de N. S. Jésus-Christ. (P. Corluy.) — La philosophie du droit détruite par la sécularisation du droit et rétablie par les Universités catholiques. (P. Ramière.) — La Bulgarie et les Bulgares. (P. J. Brucker.) — Thiers historien de la Révolution. (P. H. Martin.) — Terre sainte; Nazareth et l'Annonciation. (P. X. Pailloux.) — Une trilogie dramatique au XVI^e^ siècle. (P. J. Mavel.) — M. Boileau de l'Archevêché.

Février. Mort de Pie IX. — Les Frères de N. S. (Fin. P. Corluy.) — Une trilogie dramatique au XVI^e^ siècle. (Fin. P. Mavel.) — La philosophie du droit etc. II. (P. Ramière.) — Les „Études bibliques" posthumes de M. l'abbé Le Hir. (P. Desjacques.) — Thiers historien de l'Empire. (P. Martin.) — Terre sainte. (Suite. P. Pailloux.) — L'éclairage électrique. (P. Pepin.) — Le Globe terrestre de la Bibliothèque de Lyon. (P. Brucker.)

**Zeitschrift für katholische Theologie.** Innsbruck 1878. I. Zur Frage über das Moralsystem. (Dr. Ludwigs.) — Das Cölibat eine apostolische Anordnung. (Dr. Bickell.) — Der Galilei'sche Proceß, auf Grund der neuesten Acten-Publicationen historisch und juristisch geprüft. (P. Grysar.) — Plan und Zweck des Matthäus-Evangeliums. II. (P. Wieser.) — Recensionen, Bemerkungen und Nachrichten.

**Die Katholischen Missionen.** Unter Mitwirkung einiger Priester der Gesellschaft Jesu herausgegeben von F. J. Hutter. Freiburg 1878. Februar. Die im Jahre 1877 gestorbenen Missionsbischöfe. — Die Mission unter den deutschen Katholiken in

Rio Grande do Sul. — Nachrichten aus China, Ostindien und den Vereinigten Staaten Nordamerika's. — Beilage für die Jugend: Eine Wallfahrt nach Jerusalem. — 12 Illustrationen.

März. Missionsbischof und Martyrer. (Schluß.) — Die katholische Kirche Tunisiens in alter und neuer Zeit. I. — Die Missionsgeschichte von Senegambien. — Nachrichten aus China und Centralamerika (Brittisch-Honduras). — 12 Illustrationen.

---

# Miscellen.

**Zur amerikanischen Sittengeschichte.** Unter dem Titel „Ein amerikanisches Sittenbild" haben wir in dem vorigen Hefte einige Züge aus der amerikanischen höheren Gesellschaft mitgetheilt, welche eben nicht geeignet sind, dieselbe in einem günstigen Lichte erscheinen zu lassen. Indessen fordert die Gerechtigkeit von uns, daß wir diesen dunkeln Schatten auch die Lichtseiten hinzufügen, denn auch an solchen fehlt es jenseits des Oceans keineswegs. Kaum dürfte es ein anderes Land geben, in welchem so viele Bürger ihre großartigen Reichthümer so freigebig zu gemeinnützigen Zwecken hergeben, als die nordamerikanische Republik. Fast jede größere Stadt Nordamerika's hat entweder eine Bibliothek, oder ein Museum, oder ein Spital, oder sonst eine nützliche Anstalt aufzuweisen, die sie der Freigebigkeit eines ihrer Bürger verdankt. Für heute wollen wir nur ein Beispiel anführen.

Im Januar dieses Jahres wurde in New-York ein großes, für Arbeiterinnen bestimmtes Hotel eröffnet, welches der vor zwei Jahren verstorbene „Ellenwaarenkönig" New-Yorks, Alexander T. Stewart, als ein Denkmal seines Reichthums und seines praktischen, die Bedürfnisse seiner Zeit erkennenden Verstandes gestiftet hat. Als Chef eines riesigen Geschäftshauses, in welchem Hunderte von Frauen und Mädchen angestellt sind, hatte er die schlimmen Einflüsse kennen gelernt, welche das gewöhnliche Kosthausleben der großen nordamerikanischen Städte auf alleinstehende weibliche Personen ausübt. Daher beschloß er die Errichtung einer Anstalt, in welcher Frauen und Mädchen, die ohne Familie und nähere Verwandte allein den Kampf um's Dasein führen müssen, gegen die Fallstricke und Versuchungen der gewöhnlichen Kosthäuser und zugleich gegen den bösen Leumund geschützt wären. Zu diesem Zwecke bestimmte er in seinem Testamente ein Kapital von 2 Mill. Dollars (beinahe 8 Mill. Mark), um damit ein bloß für Arbeiterinnen bestimmtes Hotel zu erbauen, in welchem jede weibliche Person von gutem Rufe gegen einen mäßigen Preis ein gutes Unterkommen finden solle. Nach unseren altweltlichen Begriffen scheint die jetzt eröffnete Anstalt allerdings für ihren Zweck zu glänzend ausgestattet, aber die neue Welt stellt eben andere Ansprüche, als wir zurückgebliebenen Europäer. Der Cincinnatier „Wahrheitsfreund" vom 7. December 1877 beschreibt nämlich das neue Etablissement in folgender Weise:

„Der prachtvolle Riesenbau steht an der Ecke der 4. Avenue und 32. und 33. Straße; er bedeckt eine Grundfläche von etwas über 200 Fuß im Quadrate, also ungefähr gleich 16 Baustellen zu der üblichen Größe von 25 : 100 Fuß, ist sieben Stockwerke hoch, und seine Länge, Breite, Höhe sind einander nahezu gleich. Augenblicklich schweben noch Unterhandlungen um den Ankauf eines großen hinter dem Hotel liegenden Grundstückes, welches als ein zur ausschließlichen Benutzung der Hotelbewohner bestimmter Park ausgelegt werden soll.

Das Gebäude bildet ein großes Viereck; der innere Hof ist mit Mosaik ausgelegt, mit wohlgepflegten Zierpflanzen und Blumen geschmückt, und in der Mitte sprudelt ein Springbrunnen aus einem 19 Fuß im Durchmesser haltenden Becken. Fast lediglich aus Ziegeln, Eisen und Stein bestehend, sind die Gebäude völlig feuerfest; dennoch befinden sich zur Vorsicht auf dem Dache zwei eiserne Wasserbehälter, deren jeder etwa 13,000 Gallonen [etwa 45,000 Liter] faßt und die durch ein vollkommenes Röhrennetz mit jedem Theile des Gebäudes in Verbindung stehen und mittelst großer Dampfpumpen stets gefüllt erhalten werden. Auch ist für genügende Ein- und Ausgänge gesorgt. Außer zahlreichen und geräumigen Treppen befinden sich in dem Gebäude fünf Elevatoren, die vom Erdgeschoß bis zum Dache führen.

Das Hotel enthält 502 Privatzimmer; 115 derselben, 30 : 16 Fuß groß, sind für Personen bestimmt, die mit anderen zusammenwohnen wollen; die 387 anderen sind halb so groß. Alle sind mit Gaseinrichtung und Zufluß von kaltem und heißem Wasser versehen, sowie auch mit einer Leitung der im Keller befindlichen Luftheizung. Die Zimmer sind behaglich und fein eingerichtet und können sich in dieser Hinsicht mit denen in den berühmtesten Pensionaten New-Yorks messen. Zur Bedeckung der Fußböden wurden 13,000 Yards Arminster, Wiltoner und Brüsseler Teppiche gebraucht. Die Wohnzimmer wurden mit dem besten Teppichzeug belegt, da dieß am haltbarsten, also für die Dauer am wohlfeilsten ist. Bettzeug und Mobiliar sind vom besten Fabrikate. Jedes Zimmer steht durch Drähte mit der Küche und dem Speisesaal, den Zimmern des Hausmeisters, des Hausdieners und dem Hotel-Office in Verbindung. Außerdem führen von allen Corridoren aus Sprachröhren nach den erwähnten Plätzen.

In jedem Stockwerk befinden sich Badezimmer in genügender Anzahl, die unter Aufsicht von Badewärterinnen stehen werden. Eine umfangreiche Waschanstalt ist in dem Gebäude eingerichtet. Der 16 Fuß hohe und 55 : 100 Fuß große Speisesaal bietet Raum für 600 Tafelgäste. Die Küche, der Leitung des französischen Kochs Edwards übertragen, kann täglich 5000 Personen mit Essen versorgen. In dem Hotel können 1000 Gäste bequem untergebracht werden. Ein großes Zimmer im Erdgeschoß wird dem Verkauf von Speisen an Personen, die nicht in dem Hotel wohnen, gewidmet sein. Zur geselligen Bequemlichkeit der Gäste enthält das Hotel etliche geräumige, elegant möblirte Empfangszimmer und einen prächtigen Parlor derselben Größe, wie der oben erwähnte Speisesaal. Jedes Empfangszimmer wird mit einem Pianoforte ausgestattet. Außerdem wird ein Lesezimmer und eine Bibliothek eingerichtet, die bereits 2500 Bände zählt. Das Lesezimmer, sowie die Empfangszimmer, Parlor und Speisesaal sind mit werthvollen Gemälden und Sculpturen geschmückt. Das Hotel hat mit der Einrichtung zwei Millionen Dollars gekostet."

So weit der „Wahrheitsfreund". Nach der Bestimmung des Stifters sollen die Preise so fixirt werden, daß das Hotel sich selbst erhält, ohne aber irgendwelche Zinsen für die Anlagesumme zu tragen; in keinem Fall soll aber der Pensionspreis wöchentlich 5 Dollars [mehr als 20 Mark] übersteigen, son-

dern in diesem Falle soll aus der Hinterlassenschaft des Stifters das Fehlende hinzugelegt werden. Der Preis wäre zwar auch für europäische Hauptstädte zu bedeutend, scheint aber den New-Yorker Lohnverhältnissen zu entsprechen. Für den Beginn ist der wöchentliche Pensionspreis auf $4^1/_2$ Dollars festgesetzt; sollte sich bei diesem Preise ein Überschuß im ersten Jahre ergeben, so wird er für das nächste Jahr vermindert werden.

**Gruppenbild sämmtlicher Päpste** von Petrus bis zur Jetztzeit, nach den Mosaik-Originalen in der Basilika des hl. Paulus in Rom. M.-Gladbach, B. Kühlen, 1877. Photographie auf schwerem Carton. Format 65 : 90 cm. Durchmesser der Medaillons 3 cm. Preis: *M.* 15.

Mit je größeren Schwierigkeiten das katholische Leben in Deutschland augenblicklich zu ringen hat, um so erfreulicher ist es, zu sehen, wie die religiöse Kunst zwar nicht durch Werke von höchstem ästhetischem Werth, aber durch Leistungen von um so mehr praktischer Bedeutung dem frommen Sinne der Gläubigen, dem bescheidenen Kunstbedürfniß der katholischen Familie entgegenkommt. Einige illustrirte Werke, welche diesem Zwecke gewidmet sind, haben wir noch jüngst erwähnt. Wie weit ihm die illustrirten katholischen Zeitschriften nahe kommen, wurde schon früher mehrmals besprochen. Heute liegen einige Blätter vor uns, welche speciell dem Schmucke katholischer Wohnungen gewidmet sind und dieser Aufgabe in würdigster Weise entsprechen. Das erste ist ein Gruppenbild sämmtlicher Päpste. Um ein ovales Mittelbild, welches die Verheißung des Primates (Matth. 16, 18) darstellt, sind die Bilder der Päpste in 258 Medaillons recht geschmackvoll zum Kranze gruppirt. Das Mittelbild ist von einem der bedeutendsten neueren Künstler ausgeführt. Die kleineren Bilder, nach den Mosaik-Originalen der St. Pauls-Basilika photographirt, haben bis weit über die Reformationsepoche hinauf den Charakter authentischer Porträts, die der früheren Epochen stützen sich wenigstens auf Münzen, Gemmen und Siegelbilder und entbehren somit nicht des geschichtlichen Werthes. Diese merkwürdige Porträtgallerie, zu der keine Religion etwas Ähnliches aufzuweisen hat, illustrirt prachtvoll die göttlichen Verheißungsworte der Umschrift. Ein herrlicher Schmuck für ein katholisches Wohn- oder Empfangszimmer, wie für Säle katholischer Anstalten, wo solche noch bestehen! — Aus dem nämlichen Kunstverlag ist auch hervorgegangen das ungemein liebliche Bild der Muttergottes-Erscheinung von Marpingen, eine schneeweiß gekleidete Madonna mit dem Jesukind auf tiefdunklem Waldesgrunde. Der trauernde und doch zugleich ergebungsvolle Blick der Mutter Gottes, wie der milde Ernst des Kindes, das mit beiden Händen ein Kreuzlein umklammert, regt unwillkürlich zur Andacht und zum Gebet an. Die technische Ausführung ist vorzüglich. Nicht minder Empfehlung verdienen die meisterlich ausgeführten Öldruck-Porträts des hochwürdigsten Herrn Erzbischofs Melchers von Köln und des englischen Oratorianers Dr. Newman, welche in demselben Kunstverlag erschienen sind.

# Der Unglaube und die antichristliche Bewegung in Nordamerika.

„Wenn man den Baum nach seinen Früchten beurtheilen darf, so vergleiche man das auf seine alte Civilisation so stolze Europa mit dem jungen Amerika! Da drüben blühende Kirchen, die Niemand beeinträchtigt, allgemeine Freiheit, Friede in allen Gewissen; hier in Deutschland, der Schweiz, Frankreich verwirrte Gemüther, allgemeine Unruhe, unheilschwangere Aufregung. In den Vereinigten Staaten das Christenthum in seinem vollen Glanze, herrschend durch die bloße Autorität des göttlichen Wortes" u. s. w.[1] So faßt Herr Laboulaye kurz die gegenwärtigen kirchenpolitischen Zustände Nordamerika's zusammen. Es liegt in der philosophischen Elasticität des Liberalismus, die Negation einer Kirche für eine Kirche und den willkürlichsten Subjectivismus noch für Religion zu halten, und so läßt sich denn selbst da noch gar salbungsvoll von Gewissensfrieden und Autorität des göttlichen Wortes reden, wo religiöse Spaltung alle Gemüther trennt und die Autorität des göttlichen Wortes von Jedermanns Belieben abhängt. Wir haben diese Blüthe der sogen. Kirchen Nordamerika's einer redlichen Untersuchung unterzogen. Bevor wir die Lage der katholischen Kirche unter dem sogen. Freiwilligkeitssystem näher prüfen, müssen wir aber nothwendig einen andern socialen Factor in Betracht ziehen, den der Liberalismus in seinen Betrachtungen über Kirche und Staat gewöhnlich außer Rechnung läßt, als ob er entweder der Staat selbst, oder gar am Ende auch eine Kirche wäre. Dieser Factor ist der Unglaube.

[1] L'Église et l'État en Amérique. Revue des Deux Mondes, 1873. CVII. p. 742.

In einem Lande, wo man auf zehn Protestanten einen Ungetauften rechnen kann[1], wo der Glaubensinhalt ganzer Secten sich auf einen verwaschenen Socinianismus, Arianismus oder Rationalismus zurückführen läßt, wo die Kirchenstühle der mächtigsten Secten zur Hälfte leer stehen, da ist dieser Factor keine bloße Null; er ist so gut wie nur eine der Secten eine sociale Macht und hat über das Verhältniß von Staat und Kirche auch mitzureden, wenngleich der Staat über seine Verhältnisse keine Register führt, die sectirerische Kirche sich über sein Dasein Illusionen macht und er selbst keine sociale Verkörperung annimmt, wenn nicht etwa in Vereinen und Gesellschaften, die ihre unchristliche oder antichristliche Tendenz mit schönen Namen verhüllen. Wie der Unglaube in Europa dadurch zur Weltherrschaft strebt, daß er die Kirche im Staate aufgehen läßt, so arbeitet er in Amerika daran, Kirche und Religion durch völlige Isolirung und Verdrängung aus dem öffentlichen Leben zu beseitigen. Wie die Natur, so haben übrigens auch die Fortschritte und Conflicte des amerikanischen Unglaubens mit dem Protestantismus ihre eigenthümliche, von den europäischen Verhältnissen durchaus abweichende Physiognomie. Wir wollen dieselbe in einigen Umrissen zu zeichnen versuchen, soweit sie unsere Hauptfrage berührt.

1. Charakter des Unglaubens in Nordamerika. Der erste Charakterzug, den wir an dem amerikanischen Unglauben hervorheben müssen, ist, daß er keine einheimische, sondern eine aus Europa importirte Pflanze ist. Am Vorabend der Unabhängigkeitserklärung waren die 13 Colonien der Mehrzahl ihrer Bevölkerung nach in Glaube, Kirchenordnung, Anschauungsweise, Recht, Sitte, Schulwesen ein gläubig protestantisches Land. Die Staatsumwälzung richtete sich nur gegen die englische Hochkirche, soweit dieselbe ein Bestandtheil der Staatsmaschinerie war; in den übrigen Formen des Protestantismus erblickte sie kein Hinderniß der Demokratie und ließ sie intact. Während deutsche Bischöfe durch die Emser Punktation die Kirche dem Staate überlieferten, ein katholischer Kaiser alles kirchliche Leben den Freimaurern zur Beute vorwarf, Frankreich seine Priester guillotinirte, Spanien und Portugal von den ungläubigsten Agenten der Loge geknebelt wurden, kurz während das ganze monarchische Europa am Umsturz des Christenthums arbeitete, blieb das demokratische Amerika mitten in seiner vollständigen Staatsumwälzung treu beim protestantischen Glauben seiner Väter. In Europa

[1] Vgl. diese Zeitschrift 1878, XIV. S. 71.

warf sich die Revolution mit der ganzen Wuth der Apostasie auf das religiöse Gebiet, in Amerika streifte sie dasselbe kaum. Wohl bereitete der englische Deismus auch hier der französischen Aufklärung Voltaire's und der Encyklopädisten die Wege, und diese drang durch die französische Bundesgenossenschaft in nicht unerheblichem Grade in's Land ein; aber sie wirkte weit mehr als nährendes Element der politischen Leidenschaft, denn als philosophische Lehre. Dieselben Puritaner, die sich Thomas Payne als Bundesgenossen gegen die englische Herrschaft gefallen ließen, fuhren ruhig fort, Bet- und Bußtage zu halten und die Kinder in jenem Buche zu unterrichten, das der Aufklärung ein Greuel war. Noch Tocqueville, der bei den Amerikanern seiner Zeit als der beste Kenner Amerika's galt, bezeichnete 1832 die öffentliche Meinung der Majorität als entschieden gläubig und glaubte, daß die Einwirkung derselben auf Schutz der Religion mächtiger gewesen, als die spanische Inquisition; „in Spanien seien immer eine Menge Bücher in Umlauf gewesen, die dem Glauben der Mehrzahl widersprochen hätten. Das Regiment der Majorität in den Vereinigten Staaten thue bessere Dienste, sie nehme Jedem die Lust, dergleichen erscheinen zu lassen. Man finde in Amerika Ungläubige, aber der Unglaube finde kein Organ. Ebenso sei es in Hinsicht der sittenlosen Schriften. Man verurtheile in Amerika Niemanden, weil er dergleichen verfaßt oder verbreitet habe, aber Niemand fühle sich versucht, dergleichen zu schreiben, nicht weil alle Bürger von so reinen Sitten wären, sondern weil die öffentliche Meinung sie verdamme“ [1]. Amerika hat weder einen ungläubigen Philosophen wie Kant, noch einen destructiven Kritiker gleich Lessing, noch einen Naturalisten vom Schlage Göthe's, nicht einmal einen selbständigen Aufklärer, wie Voltaire und Rousseau, oder ein Genie à la Vogt, Renan oder Strauß aufzuweisen. Payne's „Zeitalter der Vernunft“, Jefferson's und Franklins Lebensphilosophie, Channings Unitarismus, Owens Socialismus, Emerson's und Parkers geläutertes Christenthum sind lauter Wiederholungen und Ableger europäischer Richtungen, durchaus kein selbständiges Landesproduct. Kurz, der amerikanische Unglaube ist in seinen hervorragendsten Äußerungen nur ein buntes Gemengsel des französischen, englischen und deutschen, der sich dem einheimischen Volksgeist nur schwer, langsam und theilweise assimilirte [2].

---

[1] Vgl. histor.-polit. Blätter, II. S. 69.

[2] Dr. William F. Warren, Phases of American Infidelity. New York Tribune, 13. Oct. 1873.

Ein zweiter Charakterzug des amerikanischen Unglaubens ist in dem Gesagten schon angedeutet: er ist nicht, wie der europäische, philosophisch und theologisch ausgearbeitet, auch durch keine wohlgebrillte Gelehrtenkaste repräsentirt. Amerika dankt diesen nicht geringen Vortheil dem wissenschaftlichen Eifer der alten Puritaner, die schon 1638 in Cambridge eine gelehrte Schule gründeten, welche nach einem ihrer ersten Wohlthäter, dem Prediger Harvard, Harvard-College genannt und 1650 förmlich zur Universität erhoben wurde. Eine Schöpfung der eifrigsten und intolerantesten Secte, blieb die erste Alma mater Nordamerika's bis in unser Jahrhundert hinein unter dem Einfluß des gläubigen Protestantismus [1]. Der englischen Universität Cambridge nachgebildet, behielt sie überdieß jenen conservativen und zugleich freien Geist, den das englische Hochschulwesen vom Mittelalter herübergenommen [2]. Erst als von 1800—1815 der Unitarismus und Universalismus die mächtigsten und reichsten Kirchen in Maine, New-Hampshire und Massachusetts an sich riß, gerieth auch diese älteste, wohlhabendste und einflußreichste Hochschule des ganzen Landes aus dem Fahrwasser der alten Orthodoxie in aufgeklärtere Bahnen. Aber die Aufklärung, die hier zunächst Boden gewann, war nichts weniger als philosophischer Skepticismus, hochmüthige Bibelkritik, oder gar zelotischer Christushaß. Was den geistigen Führer des neuen Universalchristenthums, den Prediger William Ellery Channing in Boston, aus dem Calvinismus herausgejagt hatte, war die fürchterliche Lehre der Prädestination und die Zerrissenheit und Intoleranz der Secten, das Bedürfniß einer universellen Kirche und eines Christenthums, das die praktische Grundlehre des Christenthums, die Liebe, besser verwirklichte [3]. Obwohl ihn nun die autodidaktische Irrfahrt nach einem solchen Universalchristenthum thätiger Liebe dazu verleitete, die Dogmen der heiligen Dreifaltigkeit und der Menschwerdung zu läugnen, hing er doch mit einer an Gefühlsschwärmerei grenzenden Innigkeit an Christus, Bibel, Offenbarung, Wundern, Prophezeiungen, kurz an allen Grundlagen eines positiven Christenthums, und

---

[1] Talvj, Geschichte der Colonisation von Neu-England, S. 383.

[2] Vgl. über dieses Universitätsleben: Life of Josiah Quincy, ch. 17. Le général Lee, sa vie et ses campagnes, ch. 16. Revue catholique des institutions et du droit, vol. IV. p. 275. Jannet, Les États-Unis, p. 399 sqq.

[3] Channing, Complete Works, p. 394. Channing et le Mouvement Unitarisme aux États-Unis. Revue des Deux Mondes, 1854. Vol. IV. p. 1085 sqq.

mit Liebe und Duldung war es ihm so sehr ernst, daß er auch den Katholicismus in den Bereich derselben zog und zur Zeit der Oxforder Bewegung für die Convertiten Partei nahm. Der Geist, der sich durch Channing und dessen Verehrer an der Universität wie in den höheren Kreisen des Lebens verbreitete, war deßhalb nicht fanatischer Unglaube, sondern jene herumtastende dogmatische Gleichgiltigkeit, welche aus den Widersprüchen des Protestantismus nothwendig hervorgehen mußte, ein Gemisch von Religiosität und Irreligiosität, das zu keiner klaren Doctrin kam und mit dem Herzen die Religion zurückholte, die der Verstand von sich gestoßen.

Von 1783 ab, als Harvard-College sein erstes chemisches Laboratorium erhielt, waren es hauptsächlich die Naturwissenschaften, denen die Freigebigkeit der Bürger von Massachusetts die reichlichsten Hilfsquellen zuwandte [1]. Es war ihnen aber dabei weniger darum zu thun, naturphilosophischen Unsinn und Unglauben ausbrüten zu lassen, als dem Lande durch tüchtige Betreibung der Naturwissenschaften die daraus erwachsenden materiellen Vortheile zu sichern. Der vor einigen Jahren verstorbene Professor Wyman, der tüchtigste Anatom und Zoologe Nordamerika's, hat bekanntlich gegen Vogts Affentheorie werthvolle Beobachtungen veröffentlicht. Agassiz hat sich der von der liberalen „Wissenschaft" commandirten Descendenztheorie mit der vollen Unabhängigkeit eines freien Mannes nicht unterworfen und muthig die an solchem Ungehorsam haftende Censur der „Wissenschaft" auf sich genommen.

[1] So fundirten einige Privatleute 1805 einen Lehrstuhl der Naturgeschichte mit 150,000 Franken, für das von John Quincy Adams 1839 gegründete Observatorium zeichnete M. E. Philipps 500,000 Frk., Abbot Lawrence und Sohn dotirten die Lehrstühle der Geologie und Mechanik 1846 mit 700,000 Frk. 1855 gab der Staat 500,000 Frk., William Gray 250,000 Frk., einige Privatleute 400,000 Frk., in Summa 1,150,000 Frk., um einen Lehrstuhl der vergleichenden Anatomie zu errichten, und Professor Agassiz brachte noch eine weitere Million zusammen, um diese Wissenschaft zu fördern. 1862 vermachte Samuel Hooper der Universität 250,000 Frk., um einen Lehrstuhl für Bergbau zu gründen. Ein Legat für eine mit der Universität verbundene Arbeitsschule, das 1873 disponibel geworden, beläuft sich auf 6 Millionen. Die naturwissenschaftliche Gesellschaft von Boston hat einen Fond von über 2 Millionen. Revue des Deux Mondes, XCVI. p. 890. Nach Le Play (La réforme sociale en France, Tours 1874, vol. II. p. 392) belaufen sich die aus Privatmitteln gemachten Stiftungen für das geologische Museum der Harvard-Universität (seit 1848) auf 1,500,000 Frk., diejenigen für die Bibliothek in Boston (seit 1857) auf 2 Millionen, diejenigen für die naturwissenschaftliche Gesellschaft in Boston (seit 1859) auf 5 Millionen, diejenigen für das technische Institut in Boston (seit 1860) auf 700,000 Frk.

John H. Becker drückt diese Censur noch verhältnißmäßig milde aus, wenn er sagt, ein Mann von europäischem Rufe könne sich als Professor in Amerika nur dann halten, wenn er, „wie der verstorbene Agassiz, es sich zum Berufe macht, den Riß, der zwischen Bibelgläubigkeit und Wissenschaft besteht, zu überschmieren und zu übertünchen“ [1]. „Keine amerikanische Universität,“ fährt Becker fort, „würde es wagen, einen unabhängigen Forscher zu berufen und ihm die Freiheit zu lassen, die wirklichen Resultate seiner Forschungen auch dann noch vorzutragen, wenn sie mit den religiösen Doctrinen der Secte nicht mehr im Einklange zu stehen scheinen.“ Wie die Harvard-Universität sind in der That die meisten höheren und Mittelschulen von Secten gegründet und stehen deßhalb noch ganz oder theilweise unter deren Einfluß. Von den 1868 bestehenden 290 Colleges und Universities waren nur 90 vom Staate gegründet und confessionslos, 200 confessionell, und zwar gehörten 59 den Methodisten, 39 den Baptisten, 32 den Presbyterianern, 15 den Episcopalen, 12 den Lutheranern, 11 den Congregationalisten, 2 den Unitariern an [2]. Natürlich werden die Lehrstühle von den betreffenden Secten besetzt, viele Lehrer selbst sind Geistliche derselben, und der Unglaube hat nur soviel Spielraum, als ihm der Charakter der Secte selbst verstattet, d. h. nach Außen keinen, nach Innen aber einen desto größeren. Denn wie blutwenig braucht ein Methodist oder Baptist zu glauben, wenn er nur am äußeren Formelkram der Secte festhält. Es ist übrigens unrichtig, den Mangel „freier Forschung“, d. h. systematischer Gottlosigkeit, an den Hochschulen Amerika's ausschließlich auf Rechnung der Secten zu schreiben. Eine gewaltige Mitursache dieser Erscheinung ist der praktische Sinn, der das amerikanische Volk beherrscht.

Und hier sind wir an einem dritten Charakterzug des amerikanischen Unglaubens. Die „deutsche Wissenschaft“ hat es leicht, von ihren durch den Staat dotirten Lehrstühlen aus über den Mangel an „Wissenschaftlichkeit“ jenseits des Oceans zu lächeln. Während Kant, Hegel, Schelling und die Philosophen alle bis herab auf die Neuzeit nichts weiter zu thun brauchten, als alle Begriffe auf den Kopf zu

---

[1] Die hundertjährige Republik, S. 271.

[2] Hippeau, L'instruction publique aux États-Unis, rapport adressé au Ministre, Paris 1872, p. 227 (die rein theologischen Anstalten sind hierbei nicht mitgezählt).

stellen, um sich ihr Brod wissenschaftlich zu verdienen, hat Nordamerika ein Stück rauher, materieller Culturarbeit geleistet, dem Europa von 1776—1876 nichts Ähnliches an die Seite zu stellen hat. Kein Land der Welt (wenn man etwa England abrechnet) hat der Maschine, dieser Haupterrungenschaft des modernen Wissens, eine so großartige, gewaltige, stets voranstrebende, praktische Anwendung gegeben. Es ist lange nicht alles Schwindel, was da drüben seit einem Jahrhundert geschehen ist. Die Riesenstädte dieses Landes, seine dem Urwald abgerungenen Staaten, sein Handel und Weltverkehr, seine Industrie, seine Erfindungen, sein Emporkommen von 4 Millionen auf 40 Millionen Einwohner ist kein Humbug, sondern eine zähl- und greifbare Thatsache, die mehr praktische Arbeit in sich schließt, als alle deutschen Philosophien, Entwicklungstheorien und staatskirchenrechtlichen Apparate des betreffenden Jahrhunderts zusammen. Die modernen Culturphilosophen sind durchweg gegen Amerika ganz heillos ungerecht, weil es den Fortschritt nicht so sehr auf dem Gebiete intellectueller Negation, als dem des praktischen Materialismus gesucht, weil es Eisenbahnen und neue Städte gebaut hat, anstatt sich an die Prairie hinzusetzen, Klöster zu chicaniren, Jesuiten zu verjagen und über Pfaffen und Bibel zu schimpfen. So große Anerkennung jedoch das Volk von Nordamerika für jenes gewaltige Stück materieller Culturarbeit verdient, so ist nicht zu verkennen, daß dasselbe seinem Geiste eine Signatur aufgeprägt hat, die man nicht anders als materialistisch bezeichnen kann. Geld, Handel, Industrie sind in weit höherem Grade die Pole seines Lebens, als bei irgend einer andern neueren Nation; Religion, Wissenschaft, Kunst bilden nur untergeordnete Factoren. Auch in ihnen macht sich die Gewohnheit geltend, Alles als Geldgeschäft zu betreiben. Ein Streben, das über das realistische Treiben des Diesseits hinausgeht, findet der echte Yankee sentimental und überflüssig. Mag die Majorität der Bevölkerung sich noch taufen lassen, unregelmäßig oder regelmäßig den Sonntagsgottesdienst besuchen, den Namen einer mehr oder minder christlichen Secte führen, zu den Collecten derselben beisteuern — den großen Markt des Lebens beherrscht die Religion nicht; weder der Staat noch die Gemeinde, weder die Staatsschule noch der Einzelne kümmert sich um sie; da gilt nur der Bürger und der Geschäftsmann, Alle sind da gleich im Rennen nach Geld und Gewinn, und gleich indifferent für die höchsten Ziele, welche der Menschheit gesteckt sind. Am siebenten Tage aber will der unermüdliche Yankee auch so gut wie seine Väter einen Rasttag halten,

und da scheut er sich auch nicht vor der Predigt und dem bischen Gesang, den die Überlieferung auf diesen Tag festgesetzt hat, zumal sich die Religion comfortabel genug eingerichtet hat, um seine Ruhe nicht zu stören. Dieß bischen Predigt und Gesang ist freilich nicht genug, um eine Religion vorzustellen, welche dem ganzen Leben Werth und Weihe ertheilt, welche sein ganzes Streben durchdringen könnte. Aber der Yankee ist zu oberflächlich, um es zu verachten, zu gleichgiltig, um etwas Besseres zu verlangen. Diese seichte, materialistische Gleichgiltigkeit ist die vorherrschende Religion der Amerikaner. Es ist ein Unglaube, der sich mit der Erde zufrieden gibt, ohne sich gegen die Reste des Überirdischen, die etwa an ihn herantreten, feindlich aufzubäumen.

Mit dieser materialistischen Richtung verbindet der Unglaube in Amerika auch jene Eigenschaften, die man in England und Amerika unter dem Namen Respectabilität zusammenfaßt. Die aufgeklärteren Deutsch-Amerikaner können diese Tugend gewöhnlich gar nicht ausstehen und denunciren sie dem europäischen Publikum als krasse Heuchelei und schändlichen Pharisäismus. Mildere Beurtheiler mögen sie als eine Art religiöser Mode oder Mode-Religiosität betrachten [1], und bei vielen Amerikanern und Engländern mag die respectability auch wohl in keiner höheren sittlichen Eigenschaft bestehen, als daß sie viel Geld haben und eines guten Namens genießen. Wenn man indeß genauer zusieht, was die aufgeklärten Deutsch-Amerikaner an den Yankees am wenigsten leiden können, so wird man finden, daß es immerhin ein Rest religiös-sittlicher Überlieferungen und socialer Formen ist, welche der gläubige Protestantismus im Leben des modernen Amerika zurückgelassen, oder welche mit der Eigenart der Angelsachsen überhaupt zusammenhängen. Hierher gehört vor Allem die Scheu, von Gott, Religion, Bibel, Christus, Christenthum respectlos oder verächtlich zu reden, die Religion und ihre Diener unglimpflich zu behandeln, den Glauben Anderer polemisch anzutasten [2]. Hiermit verbindet sich eine Art Achtung vor dem Sonntag und vor dem Gottesdienst, soweit derselbe zur üblichen Sonntagsfeier gehört, sowie die Scheu, die Sonntagsruhe durch Arbeit oder ge-

---

[1] Les Américains chez eux, etc., par Jules Leclercq. Revue générale (de Bruxelles), Oct. 1877, p. 581.

[2] Die Vereinbarkeit dieser äußeren Religiosität mit innerem Unglauben schreibt Jannet (p. 326) mit Recht einer ganz merkwürdigen Oberflächlichkeit zu.

räuschvolle Lustbarkeiten zu stören. Bei aller Gleichgiltigkeit für die Religion rechnet man es doch nicht Andern zur Schande an, daß sie religiös sind, und die allgemeine Sitte erlaubt die freieste Betheiligung an religiösen Übungen und Unternehmungen, ohne daß man sich dadurch in Verruf bringt. Die Religion und die äußeren Cultusformen stehen nicht auf der Proscriptionsliste, wie so vielfach im „sittlich-ernsten" Deutschland, und die gute Sitte ist nicht der Gegenstand des „geistreichen" Gespöttes, wie im fortgeschrittenen Paris. Die Achtung und Auszeichnung, welche das weibliche Geschlecht in Amerika genießt, ist eine andere Äußerung jenes sittlichen Ernstes und Wohlanstandes, der die angelsächsische Familie vordem allgemein auszeichnete und der sich wenigstens in seinen äußeren Formen in der höheren Gesellschaft erhalten hat. Den Unterschied dieser aufgeklärten Respectabilität von der protestantischen Orthodoxie der guten alten Zeit hat Lytton-Bulwer nicht übel angedeutet, wenn er sagt[1]: „Was mir in England auffällt, indem ich dieses Jahrhundert mit dem vorigen vergleiche, oder die Zeit, in der ich jetzt schreibe, mit der Zeit, da ich zuerst als Schriftsteller auftrat, ist das Wachsthum der Zahlen, die allgemeinere Bildung des Verstandes, die mildere Natur der Gesetze, die größere Zärtlichkeit für die leidende und irrende Menschheit, eine gebührendere Hochachtung für das Heiligthum der Familie (?), ein intellectuelleres, philosophirendes Umfassen religiöser Wahrheiten." Eine ähnliche Milderung der öffentlichen Meinung hat auch Amerika erfahren. Der Protestantismus wie der Unglaube sind zahmer geworden: ihre Resultante ist die flache, sentimentale, philanthropische, tolerante „Bildung", welche sich ganz abgewöhnt hat, von der Wahrheit im Singular zu reden. Darauf läuft im Wesentlichen das Universalchristenthum Channings hinaus, das Ralph Waldo Emerson mehr schöngeistig, Theodor Parker mehr oratorisch-philosophisch weiter ausgesponnen hat. Nachdem der Letztere sein ganzes theologisches Leben damit zugebracht, das Christenthum zu einem „menschlichen" Traum zu verflachen, ließ er sich schließlich die acht Seligkeiten auf's Grab schreiben[2].

Was diese seichte Oberflächlichkeit in religiösen Dingen vortheilhaft von dem Unglauben unterscheidet, wie er in Europa auftritt, ist ihre

---

[1] Caxtoniana. Vol. 2. (Tauchnitz Ed. Vol. 693) p. 293.

[2] Vgl. Theodore Parker's Works. Boston 1842—59.

philanthropische Bonhommie und wirkliche Toleranz, die nicht nur mit verschiedenen Secten und Philosophien, sondern auch mit dem Katholicismus friedlich auszukommen weiß. „Die intolerantesten Menschen," sagt Bulwer [1], „die ich je in meinem Leben kennen gelernt, waren Leute, die gar keine Religion hatten; indem sie mit dem innigsten Glauben an der Aufrichtigkeit und Weisheit ihrer eigenen Irreligiosität hangen, behandeln sie diejenigen, welche von ihren Ansichten abweichen, als Einfaltspinsel oder Betrüger." „Man sollte glauben," fügt er aus Addison bei, „daß die Zeloten des Atheismus von dem Fehler frei sein sollten, der gerade nur aus unklugem Religionseifer hervorzugehen scheint. Aber so ist es, Irreligiosität wird mit soviel Grimm und Hader, Wuth und Zorn verbreitet, als ob das Heil der Menschheit davon abhinge." Dieser propagandistische Ingrimm des doctrinären Unglaubens fehlt dem amerikanischen Unglauben, weil er einerseits sich nicht gänzlich von der Naturreligion und der praktischen Grundanschauung des Christenthums losgesagt, andererseits noch manche äußere Formen christlicher Überlieferung, in Summa etwas Religion bewahrt hat. So ungerecht es ist, diese Reste von Religion und Christenthum einfachhin als Heuchelei zu verurtheilen, so ungerecht handelt der christliche Menschenfreund, wenn er sie für ein zureichendes Surrogat des ganzen und vollen Christenthums ausgeben will. Dieser zahme Unglaube bereitet eben weit mehr dem doctrinären Unglauben als der Rückkehr zu Christus die Wege.

2. Die Fortschritte des Unglaubens, d. h. die Ausbildung eines aufgeklärteren Protestantismus zu praktischer Gleichgiltigkeit, die weitere Entwicklung dieser zu doctrinärem Unglauben und das Umsichgreifen dieses letzteren in den höheren wie niederen Schichten der Gesellschaft lassen sich schon deßhalb nicht genau verfolgen, weil jene Übergänge sich weder in den Censuslisten der Secten constatiren lassen, die gerne Jeden als ihren Angehörigen aufschreiben, der dann und wann einmal modehalber zur Kirche kommt, noch aus den Gaben und Vermächtnissen für gute Zwecke, die selten einen rein religiösen Charakter besitzen; weil ferner der doctrinäre Unglaube bis auf die letzte Zeit herab von der öffentlichen Meinung darniedergehalten wurde, und weil endlich Glaube wie Unglaube bei der völligen Meinungsfreiheit alle erdenklichen Schattirungen annimmt. In den allergläubigsten Secten findet sich nicht selten

[1] Caxtoniana. Vol. 1. p. 282.

ein Humbug, der auf kahlen Materialismus hinausläuft, und unter den aufgeklärtesten Secten manchmal eine ernste Religiosität des Gefühls, die auch dem Katholiken Achtung und Theilnahme abnöthigt. Daß der Unglaube indeß große und stetige Fortschritte macht, darüber ist kein Zweifel.

Schon das „Zeitalter der Vernunft" ließ seine Spuren im Geistesleben der Nation zurück. Der Pamphletist und Freimaurer Thomas Payne durchtränkte die Unabhängigkeitsbewegung mit revolutionären Ideen, welche in der Literatur und Tagespresse einen lebhaften Nachklang fanden. Franklin und Jefferson standen ganz im Fahrwasser der französischen Aufklärung; ihre Stellung als politische Führer und Schriftsteller gaben ihren Ideen weite Verbreitung; als Begründer der Universität von Virginien wirkte Jefferson auch tief auf die heranwachsende Generation seines Staates ein und Virginien war eine Pflanzschule der Präsidenten und Staatsmänner. Den französischen Revolutionsideen, welche in den Kreisen der Politiker und Staatsmänner üppige Wurzeln schlugen, folgte 1800 der Unitarismus, welcher, zum Schrecken der orthodoxen Prediger, den Rationalismus auf den heiligen Boden der Theologie trug, Massachusetts, die eigentliche Wiege des Puritanismus, großentheils an sich riß und die älteste Universität Amerika's für einen an Unglauben streifenden Arianismus eroberte. So edel und halb gläubig der Hauptführer dieser Sekte, Channing, persönlich dasteht, so zahlreich sind die Schaaren, die seine Doctrin in religiösen Indifferentismus und völligen Unglauben gedrängt hat. Ballou's Theologie wirkte ähnlich. 1824 landete der englische Socialist Robert Owen an den Ufern Amerika's, gründete an der Spitze von 900 Mann seine Socialisten-Colonie am Wabash und erließ am 4. Juli 1826, dem fünfzigjährigen Geburtsfest der amerikanischen Unabhängigkeit, seine berüchtigte „Declaration of Mental Independence". Obwohl die Colonie sich keiner langen Blüthe erfreute (von 1824—30), so ward durch sie das Banner doctrinären Unglaubens öffentlich und demonstrativ aufgepflanzt und weckte und schürte den Gedanken gänzlicher Apostasie in den von socialem Elend bedrängten Massen. Der Keim starb nicht aus, er verband sich mit sectirerischem Aberglauben zum giftigen Zwitter und förderte jene socialistischen Secten zu Tage, deren Reihe die Jünger der „freien Liebe" am Oneidafluß zwar noch nicht schließen, aber doch würdig krönen.

Fast um dieselbe Zeit, als Owen die Unabhängigkeit von Gott und die vollständige Umkehr der socialen Ordnung predigte, hielt deutscher

Naturalismus und Materialismus unter dem Titel „Phrenologie" seinen ersten Umzug in den Städten Amerika's (1821—32). Das Geschäft zog, und dem ersten Lecturer Dr. Caldwell, einem amerikanischen Schüler Galls, folgte der Deutsche Spurzheim, diesem eine ganze Schaar umherreisender Naturphilosophen und Lecturers. Auch an den Schulen fand die naturwissenschaftliche Aufklärung Interesse und Eingang. George Combe förderte sie weiter (von 1838—43) und gewann dem neuen Evangelium von der Selbstperfectibilität des Menschen zahlreiche Adepten. Was für Culturkräfte nach dem gesegneten Jahre 1848 dem amerikanischen Fortschritte aus Europa zu Hilfe eilten, brauchen wir unsern Lesern nicht zu erzählen. Weniger bekannt ist eine Thatsache, auf welche der englische Geologe Lyell aufmerksam macht, daß er nämlich in den amerikanischen Buchhändlermagazinen keine importirte Waare so massenhaft vertreten und in so rasendem Absatz fand, als gerade die irreligiösesten und sittenlosesten Romane europäischen Fabrikats, wie z. B. diejenigen Eugen Sue's.

Inzwischen waren aber der protestantischen Orthodoxie auch im Lager der sogenannten Theologen wieder mächtige Gegner erstanden, welche, auf Channings Bahnen weiter fortschreitend, zum vollsten und unbeschränktesten Individualismus gelangten. Am 15. Juli 1838 hatte sich der angesehene Prediger Ralph Waldo Emerson in einer öffentlichen Address von seinen orthodoxen Collegen losgesagt und betrat als populärer Redner und Schriftsteller die Bahn eines schöngeistigen Pantheismus. Im Frühjahr 1841 predigte Theodor Parker, eine ebenso angesehene Persönlichkeit, über das „Vorübergehende und Bleibende des Christenthums", erklärte alle bisherigen Formen des Christenthums für vorübergehende Evolutionen, Naturreligion und Liebe für das einzige Bleibende daran und verarbeitete seinen Theismus in vielgelesenen Büchern und starkbesuchten Vorlesungen. Der Sturm der Verfolgung, welchen die Orthodoxie gegen die beiden Männer erregte, diente nur dazu, ihre Talente wie ihren selbständigen Charakter heller in's Licht zu stellen und ihren Namen volksthümlicher zu machen. Gerade in den höheren Schichten der Gesellschaft gewannen sie großen Anhang und verschafften ihrem aufgeklärten Humanitätschristenthum Ansehen und Geltung. Parkers Kanzel wurde eine öffentliche Macht; von manchen seiner Predigten gingen 100,000 Exemplare in einer Woche ab. Allerdings begründeten weder er noch Emerson eine „Kirche", aber ihre Richtung, die consequente Ausbildung des protestantischen Individualismus, lebte in

um so zahlreichern Anhängern fort. Um den beständigen Angriffen der Orthodoxen gegenüber nicht vereinzelt zu stehen, gründeten 1867 die hervorragenden Häupter der Unitarier die „Free Religious Association", welche, bei der völligen Freiheit ihrer einzelnen Bekenner, kaum in einer positiven Ansicht übereinstimmt, wohl aber in dem Streben, das positive Christenthum in der Presse und im Clubleben, auf der Kanzel und der Rednerbühne consequent und unerbittlich in all' seinen Ideen und Institutionen zu bekämpfen. Der Verein hat keine locale Färbung, sondern eine nationale; er hat nicht den „Protestantismus" auf sein Banner geschrieben, wie der deutsche Protestantenverein, sondern mit weit mehr Ehrlichkeit die „Freiheit in religiösen Dingen"; es liegt ihm weit weniger doctrinärer Unglaube und destructive Tendenz zu Grunde, als jenes seit Channing so mächtig gewordene Streben, alle Eigenthümlichkeiten der Secten und deßhalb alle Dogmen zu opfern, um wieder zu einer religiösen Einheit wenigstens praktischer Liebe zu gelangen. „Ihr habt mich oft als Ungläubigen behandelt," rief Parker seinen Gegnern zu, „ich gestehe, ich gehe auf theologischem Gebiet weit von euch ab; aber in einem Punkt kann ich nicht umhin, sehr gläubig zu sein. Ich glaube an einen Gott, den unendlichen Vater, den Vater des weißen Mannes und zugleich Vater des Sklaven des weißen Mannes u. s. w." Auch der doctrinäre Unglaube besaß übrigens seit 1830 sein Organ, den „Investigator", welcher zeitweilig von dem gefeierten Abner Kneeland redigirt wurde. Diese wöchentliche Zeitschrift trat offen für den Atheismus ein, erlangte indeß im Vergleich zu anderen amerikanischen Zeitschriften nie eine sehr ansehnliche Verbreitung. Viel späteren Ursprungs ist eine Wochenschrift, der „Index", welche ungefähr die Ansichten der „Free Religious Association" verficht, doch mit schärferer antichristlicher Färbung. Neben diesen zwei wöchentlichen Posaunen des doctrinären Unglaubens hat Amerika um so zahlreichere Organe des zahmeren Unglaubens, der mit der öffentlichen Meinung geht und mit dieser sich einer größeren oder geringeren Respectabilität befleißt. In vielen befindet sich diese namentlich was Sittlichkeit betrifft, auf einem sehr niedrigen Grade; die schamlosesten Annoncen finden fast überall bereitwillige Aufnahme, sogar in protestantische Sectenblätter von religiösem Charakter.

Je weniger die noch protestantisch gefärbte „öffentliche Meinung" die offene Verkündigung des Atheismus verstattete oder begünstigte, desto freieres Spiel gab sie dem Unglauben auf dem Gebiete des Vereinslebens und namentlich der geheimen Gesellschaften. Dieselben Prediger, welche

über einen Emerson und Parker in Zorn geriethen und jede Regung theologischer Aufklärung mit ihren Excommunicationsbullen verfolgten, mucksten nicht gegen das Netz von Freimaurerlogen, welche den ganzen Continent umspannten und in welchen neben dem Kampf gegen alle historischen Rechte und Localautoritäten das ganze Evangelium der Freimaurerei unaufhörlich gepredigt wurde. Nach den Statistiken der „Brüder" zählt Amerika heute 6000 Logen, die in den Einzelstaaten je um eine Großloge gruppirt sind. Die Logen von speciellem Ritus, wie z. B. die der Beni-Berith (der amerikanischen Juden), sind hierbei nicht mitgezählt. Zum Glück für das Land waren diese geheimen Verbindungen großentheils allzusehr in Fragen und Bestrebungen irdischen Wohlseins und politischen Ehrgeizes verwickelt, um das große Geschäft allgemeiner socialer Atomisirung energisch auf religiösem Gebiete zu betreiben. Der Protestantismus zerbröckelte, ohne daß man so viel Maulwurfsarbeit daran verschwenden mußte. Die politischen Verhältnisse lagen durchweg nicht günstig, um von offener Bekämpfung des Christenthums große Erfolge hoffen zu können. Endlich bot auch die Freiheit der Action nicht jenen Reiz dar, den die Revolution nur im Kampfe mit starken Autoritäten entfalten kann. Das wichtigste Feld verlor indeß die Maurerei nicht aus dem Auge, nämlich die Schule[1].

Die Schule war in den Colonialzeiten als ein Annexum der Kirche betrachtet und behandelt worden. Wie die thatkräftigen Puritaner, gründeten nachher auch die andern Secten ihre eigenen Schulen und entwickelten hierin große Freigebigkeit. Besonders war dieß in den Neu-England-Staaten der Fall, welche alle übrigen Colonien in der Gründung niederer und höherer Schulen überflügelten. Bei der engen Verschmelzung von Kirche, Staat, Gemeinde konnte die Erziehung nicht zum streitigen Territorium werden. Die Religion galt als Basis derselben, die Hauptleitung stand bei der Geistlichkeit; bezeichnend ist es, daß die älteste Universität des Landes (Harvard-College) den Namen eines Geistlichen trägt. Die Unabhängigkeitserklärung änderte an diesem Zustand nichts: die durch die Thätigkeit der Geistlichen und die Freigebigkeit der Privaten entstandenen Schulen wurden weder rechtlich angetastet, noch unter Staatsaufsicht gestellt, vielmehr der Privateifer für Schulzwecke in jeglicher Weise ermuthigt und seiner selbständigen

[1] Jannet, p. 379 sqq. Histor.-polit. Blätter 1876, LXXVIII. S. 502. Vgl. diese Zeitschrift 1872, II. S. 453. (Die amerikanischen Staatsschulen.)

Bethätigung überlassen. Obwohl in den neuern Staaten die Regierung bei der Gründung der Schulen die Initiative ergriff, sie durch Dotation von sich abhängig machte (in einigen Staaten beträgt dieselbe $^1/_{36}$, in andern sogar $^1/_{18}$ der Staatsländereien in der betreffenden Township) und Schulsteuern ausschrieb: so wurde der Unterricht selbst nicht centralisirt, sondern Methode wie Leitung den unabhängigen Schulbehörden (Boards of School) überlassen, welche nur in Bezug auf die finanzielle Verwaltung von den Behörden der Grafschaft oder Gemeinde (township) controlirt wurden. Neben diesen vom Staat gegründeten Schulen hatten auch die Secten ihre Freischulen; diese wie jene standen aber unter dem maßgebenden Einfluß der Geistlichkeit. Dr. Baird fand noch am Anfang der vierziger Jahre in fast allen Primarschulen einen biblischen Unterricht (nur im Staate New-York constatirte er an zwei Schulen das Gegentheil), und in Massachusetts ermahnt ein von 1826 datirendes, noch heute giltiges Schulreglement die Lehrer, „die Grundsätze der Frömmigkeit und Sittlichkeit zu lehren" und die Schule mit „Lesung der Bibel, Gebet und geistlichen Liedern" zu heiligen.

Unstreitig einer mächtigen Erschlaffung des religiösen Bewußtseins und einem entsprechenden Wachsthum des Unglaubens ist es zuzuschreiben, wenn die öffentliche Meinung über den religiösen Charakter der Schule sich seit den vierziger Jahren wesentlich geändert hat und ebenso allgemein zu einem confessionslosen (unsectarian) Unterricht hinneigt, wie sie früher den confessionellen (sectarian) Charakter der Volksschule als eine selbstverständliche Sache betrachtete. Freilich gab es unter den Protestanten schon Männer, welche die Tragweite des confessionslosen Unterrichts richtig zu würdigen verstanden; allein die weitaus größere Zahl der Prediger glaubte, durch die Sonntagsschulen, die Sonntagspredigt und gelegentlich durch Erweckungen genugsam für das Seelenheil der heranwachsenden Generation sorgen zu können und war deßhalb bereit, sich mit dem „Sabbathe" zu begnügen und die Kinder für die übrigen sechs Tage in die confessionslosen Arme des Staates zu legen — d. h. die Kinder so gut wie religions- und sittenlos aufwachsen zu lassen. Die nächste Folge dieses Umschwungs der öffentlichen Meinung und der verhängnißvollen Nachgiebigkeit der sectirerischen Geistlichkeit war die Säcularisation der Staatsvolksschule in nahezu allen Staaten. Hierdurch ward nicht nur Bibel und Religion aus dem Jugendunterricht verbannt, sondern zugleich der confessionellen Freischule ein gewaltiger Stoß versetzt, da die schwere Steuerlast, welche zu Gunsten des „kosten-

freien" und confessionslosen Unterrichts allen Bürgern insgemein auferlegt wurde, einerseits dazu drängt, von den auferlegten Geldopfern durch Benützung der Staatsschule einigen Vortheil zu ziehen, andererseits dem gläubigen Christen, der seine Kinder nicht religionslos aufwachsen lassen will, gar nichts übrig läßt, als erstlich seine Steuer für die confessionslose Schule zu zahlen, und dann sich eine neue Steuer aufzuerlegen, um eine Freischule seines Bekenntnisses aufrecht zu erhalten. Dieser im Lande der Freiheit verübten Schultyrannei gesellte sich in vielen Staaten bereits auch das liberale Göttergeschenk des allerdings noch gemäßigten Schulzwangs; die Boards of School wurden unter bureaukratische Aufsicht gestellt und mußten in den größern Städten einen Theil ihrer Amtssphäre an staatlich angestellte Inspectoren abtreten; 1868 wurde durch Errichtung eines statistischen National-Bureau für Schulangelegenheiten der erste Grundstein zu einem „Unterrichtsministerium" und zur centralisirten Staatsschulmeisterei nach deutschem Vorbild gelegt [1].

Der Löwenantheil bei diesen fortschrittlichen Umwandlungen ward, wie sich von selbst versteht, dem Staat, d. h. dem antireligiösen Parteiregiment, zu Theil. Aber der von Gott emancipirte Staat kann nicht gewinnen, ohne daß der Unglaube und die Sittenlosigkeit gewinnt: die sociale Zersetzung ist der einzige Boden, auf dem der Riesenpilz gedeiht. Die confessionslose Volksschule wies in dieser Hinsicht die brillantesten Erfolge auf. Die Beziehungen derselben zur tiefsten, schmählichsten, immer weiter um sich greifenden Corruption haben die Untersuchungen des berühmten Naturforschers Agassiz außer allen Zweifel gestellt. Protestanten der verschiedensten Färbung haben nicht nur die enorme Kostspieligkeit des „kostenfreien" Staatsunterrichts constatirt, sondern auch seinen gottlosen, sittenlosen und sittenverderbenden Charakter. Die Bischöfe des letzten Concils von Baltimore warnten vor den Staatsschulen als dem unheilvollsten Quell des religiösen Indifferentismus, als Anstalten, auf denen die Jugend „jede Spur von Scham und Frömmigkeit" verlieren muß [2].

---

[1] Dieser Umschwung hängt mit dem Siege des „allgemeinen Stimmrechts" und dem allgemeinen politischen Neuerungsschwindel zusammen, der sich langsam von 1840—1850 unter dem Einfluß der Loge vollzog, die Autorität der väterlichen Gewalt und die Macht des Eigenthums, wie das Ansehen der Einzelstaaten zurückdrängte, numerischen Majoritäten das Übergewicht über das historische Recht gab. Vgl. Civiltà Cattolica 1876, ser. 9. vol. 9. p. 531.

[2] L. v. Hammerstein, Die Schulfrage, 2. Aufl. S. 38. Vgl. diese Zeitschrift

Wenn die größere Masse der Protestanten vor den vielfach schauerlichen Wirkungen des Staatsschulsystems die Augen zudrückte, so war es eben die alte bornirte Abneigung gegen die Katholiken, die ihnen die Augen schloß. Ein berühmter presbyterianischer Prediger gestand offen, die Bibel und die Volksschule sollten die zwei großen Mühlsteine sein, welche den Katholicismus aus den katholischen Kindern hinausmahlten. Ein Methodistenprediger veranschlagte die Zahl derjenigen, welche innerhalb der letzten zwölf Jahre auf diese Weise um ihren katholischen Glauben gekommen wären, auf ungefähr zwei Millionen (1,999,000). Ein gewisser Rev. Dr. Clark von Albany, ein erklärter Zelot, schrieb der Bibel schon gar keinen Antheil mehr an dieser Art von Bekehrung zu, sondern meinte: „Ganze Massen sind schon dem Einfluß unserer Institutionen erlegen, und die wirksamste Triebkraft bei diesem Werke war unser bewundernswerthes Staatsschulsystem."

Während so presbyterianische und methodistische Prediger an den Mühlsteinen drehten, welche thatsächlich nicht bloß den Katholicismus, sondern alles und jedes Christenthum, Religion und Sittlichkeit aus den Herzen der Jugend hinausmahlten, wurde andern ernstern und tieferblickenden Protestanten die Sache doch nachgerade verdächtig und ungemüthlich. Das Anstürmen der deutschen Turnvereine gegen den „Sabbath", die Beseitigung der Bibel aus der Volksschule, das Verschwinden christlicher Lebensäußerungen aus der Gesetzgebung und dem nationalen Leben führte endlich doch zum Bewußtsein, daß auch das protestantische Christenthum bedroht sei. Der orthodoxe Protestantismus verließ sein glaubensseliges Schneckenhaus und versuchte durch eine große Action auf dem Wege agitatorischer Vereinsthätigkeit all' den Einfluß zurückzuerobern, den er seit Jahrzehnten schlummernd dem um so regsamern Unglauben preisgegeben hatte.

(Schluß folgt.)

**A. Baumgartner** S. J.

---

1872, III. S. 391; 1873, V. S. 597 (Erlaß der zweiten Diöcesansynode von Columbus (Ohio) vom August 1873 gegen die Staatsschulen); 1874, VI. S. 293.

# Die Gründung der katholischen Kirche.

## I. Die Vollmacht der Apostel.

Es kann wohl Niemanden mehr entgehen, daß die verderblichen Lehren und Bestrebungen unserer Tage sich bewußt oder unbewußt in dem Einen Ziele vereinigen, die göttliche Leitung des Menschengeschlechtes in der christlichen Religion zu hindern. Die bloße Vernunft wird aber inmitten dieser fast allgemeinen Abkehr von den wahren Grundsätzen des göttlichen Rechtes, wie ehemals in den Zeiten des Heidenthums, sich vergebens abmühen, eine neue feste Grundlage der Wahrheit und des Heiles für die ganze Menschheit zu gewinnen. Alle, welche sich zu Christus, dem eingebornen Sohne Gottes, gläubig bekennen, können und sollen vielmehr der Überzeugung leben, daß nur durch ihn alle Völker der Erde gesegnet werden, und daß die von ihm in's Menschengeschlecht gepflanzte Heilsanstalt der einzige Schild der Wahrheit, die Quelle des zeitlichen und ewigen Glückes für alle Generationen bis zum Weltuntergange sei. So haben uns die Propheten das Bild von Christus und seinem Glaubensreiche entworfen. Es kann kein anderes Fundament gelegt werden, als dasjenige, welches gelegt worden ist, nämlich Jesus Christus.

Für uns Katholiken darf und kann niemals ein ernster Zweifel darüber aufkommen, daß die von Christus gestiftete Heilsanstalt einzig und allein die römisch-katholische Kirche sei; schon durch den gewöhnlichen Unterricht haben wir ihre göttliche Sendung hinreichend kennen gelernt. Allein auch bei dieser klaren und sicheren Kenntniß der Beweggründe unseres Glaubens ist nichts nützlicher und dem Bedürfnisse der Gegenwart entsprechender, als eine wissenschaftliche Darlegung derselben. Je mehr wir in ihre Überzeugungskraft eindringen und je tiefer die Hoffnung auf die der katholischen Kirche gegebenen Verheißungen in unserem Herzen Wurzel faßt, desto unerschütterlicher wird in diesen Zeiten des Angriffes unser Muth und unser Vertrauen, desto inniger die Vereinigung mit unseren Hirten und desto bereitwilliger die Folgsamkeit auf ihre Stimme. Außerdem werden wir befähigt, all' den vielen Nichtkatholiken Belehrung und Antwort zu bieten, deren Aufmerksamkeit durch die glaubensfeindliche Bewegung unserer Tage geweckt und auf eine gewissenhafte Lösung ihrer Zweifel hingelenkt wird.

Wir wollen unsere Untersuchung auf die Beweise für die Grundwahrheit und Fundamentalnorm beschränken, aus deren Anerkennung, wie Jeder leicht sieht, die Anerkennung des ganzen Glaubensinhaltes im Einzelnen nothwendig folgt. Haben wir bewiesen, daß die römisch-katholische Kirche diejenige Anstalt ist, welche den Glaubensschatz und die Verheißungen Christi als einzig rechtmäßige Erbin besitzt, so ist von selbst klar, daß wir sie hören müssen, als die alleinige göttliche Trägerin der Wahrheit, und ihr zuversichtlich folgen können und müssen, als der uns von Gott gesandten sicheren Führerin zum Himmel.

Der Beweis läßt sich unumstößlich auf zweifache Weise führen. Einmal können wir die katholische Kirche als thatsächlich wohlgeordnete Gesellschaft betrachten, für deren göttlichen Ursprung und göttliche Verfassung das untrüglichste menschliche und göttliche Zeugniß redet. In der That, es genügt, darauf hinzuweisen, daß seit Jahrhunderten bis auf den heutigen Tag Millionen und Millionen Menschen durch ihr Glaubensbekenntniß vor der ganzen Welt feierlich bezeugen, nur die katholische Kirche sei von Christus gestiftet und in ihr allein werde nach seinem ausdrücklichen Willen unter dem Lehramte und der Regierung der rechtmäßigen Nachfolger der Apostel seine Lehre unverfälscht bewahrt. Mit der Wahrheit eines so großartigen menschlichen Zeugnisses, welches Tausende mit ihrem Blute besiegelten und weder Heiden noch Häretiker in den ersten Anfängen ihres Hasses und Irrthums anzutasten wagten, vereinigt sich eine übernatürliche Glaubenseinheit unter den Katholiken aller Zeiten und Nationen und eine göttliche Beglaubigung ihrer dogmatischen und sittlichen Lehre durch die Sprache der Wunder. Offenbar hat dieses vereinte göttliche und menschliche Zeugniß auch bei oberflächlicher Betrachtung schon hinreichende Macht, um die doppelte Wahrheit zu beweisen, daß Christus eine religiöse Gesellschaft gestiftet habe und daß dieselbe keine andere als die römisch-katholische Kirche sei. Es genügt, nur die Augen zu erheben, um zu sehen.

Die andere, der ersten fast entgegengesetzte Beweisführung besteht darin, daß wir vorzüglich aus den Schriften des Neuen Testamentes uns zuvor mit dem Plane bekannt machen, den der Sohn Gottes selbst von seinem Glaubensreiche entworfen hat, und dann unter den verschiedenartigen christlichen Glaubensgenossenschaften jene als die einzig wahre aufsuchen, bei welcher wir den Plan Christi Zug für Zug verwirklicht finden. Der heiligen Schriften dürfen wir uns aber bei diesem

Beweise nicht als göttlich inspirirter Bücher bedienen, sondern als durchaus glaubwürdiger Urkunden, deren Echtheit, Unverfälschtheit und Wahrhaftigkeit mehr als die irgend eines andern bewährten Geschichtswerkes des Alterthums verbürgt sind. Ohne die geringste Furcht eines Irrthums können wir uns deßhalb bei unserer Beweisführung selbst auf den Wortlaut einzelner dort erzählten Anordnungen des Heilandes berufen. Die offenkundigen, unläugbaren Thatsachen, durch welche die Schriftsteller des Neuen Testamentes sich vor ihrer Mitwelt als Gesandte Gottes bewährten, sind uns das unzweideutigste Zeugniß für die Wahrheit alles dessen, was sie in unvergeßlichen Augenblicken von ihrem göttlichen Meister vernommen, dann gelehrt und zuletzt niedergeschrieben haben, und so lange von gegnerischer Seite eine Verfälschung nicht auf das Klarste und Bestimmteste nachgewiesen wird, sind wir berechtigt, uns an den Wortlaut der Erzählung zu halten und jede Einwendung als gehaltlos zurückzuweisen.

Wir gelangen somit in der ersten Beweisführung auf dem Wege der Geschichte und durch die noch fortwährend an der katholischen Kirche strahlenden Wunder zu dem Schlusse, daß der Glaube ihrer Mitglieder, zumal der an die göttlich eingesetzte Lehr- und Regierungsgewalt, auf Wahrheit beruhe, d. h. daß die katholische Kirche wahrhaft die von Christus gestiftete Anstalt ist, um seine Lehre den kommenden Jahrhunderten unverfälscht zu übermitteln. Für die Lüge kann ja Gott positiv nicht eintreten. In der andern stützen wir uns zunächst auf die Wahrhaftigkeit der geschichtlichen Quellen, namentlich der Schriften des Neuen Testaments, in welchen von denjenigen Anordnungen berichtet wird, welche der Sohn Gottes zur reinen Bewahrung seiner Offenbarungen getroffen hat. Nach den dort gefundenen Andeutungen werden wir uns ein Bild der Kirche entwerfen, wie sie dem Geiste Christi vorschwebte, und es erübrigt nur, dessen Verwirklichung in der katholischen Kirche zu zeigen. Auch auf diesem Wege gelangen wir zur vollständigen Überzeugung von ihrem göttlichen Ansehen; ja, in Rücksicht auf die Gegenwart verdient die letztere Art der Beweisführung vor der ersteren den Vorzug. Bei ihr gewinnen wir einen tieferen Blick in den göttlichen Ursprung der kirchlichen Verfassung und derjenigen Einrichtungen, welche heutzutage am meisten den Angriffen der Bosheit und des Vorurtheils ausgesetzt sind, und wir sind deßhalb vollkommen gerechtfertigt, wenn wir uns ihrer in Folgendem bedienen.

* * *

Die erste und wichtigste nun der zu beweisenden Anordnungen, kraft welcher Christus seine Lehre der Nachwelt überliefern wollte, läßt sich in folgenden Worten zusammenfassen: **Christus hat in den Aposteln eine geistliche Obrigkeit eingesetzt, welche die Gewalt hat, seine Lehre für alle Völker unverfälscht zu bewahren, getreu zu verkünden, unfehlbar zu erläutern, und Alle, welche sich zu derselben bekennen, in den Angelegenheiten des ewigen Heiles rechtskräftig zu regieren.**

Nach den geschichtlichen Urkunden wählte der Sohn Gottes eines Tages aus der Zahl seiner Jünger **Zwölf** klar und bestimmt heraus, nannte sie Apostel und wollte, daß sie als seine Freunde und Mitarbeiter in seiner nächsten Nähe blieben (Matth. 10, 1; Marc. 3, 13; Luc. 9, 1). Seit jenem Tage reden die Schriften des Neuen Testaments beständig von den Zwölfen, welche das Gefolge des Heilandes bilden und in unzählig vielen Gelegenheiten die Vertrauten seiner Rathschlüsse und seiner Offenbarungen sind. Es wird zwar auch von einer Wahl von siebenzig oder zweiundsiebenzig Jüngern berichtet; indessen ist diese zweite Wahl von der ersten durchaus verschieden, und niemals werden in der Erzählung diese mit den Zwölfen auf gleiche Weise erwähnt; immer heißt es, wenn von Einem aus ihnen die Rede sein soll: Einer der Zwölfe, und nach dem Tode des Verräthers: Einer der Elfe. Die Thatsache der göttlichen Wahl dieses engen, scharf begrenzten Kreises der Apostel mußten wir besonders betonen; denn das Verhältniß des Welterlösers zu diesen Männern war so innig, daß er sie theilnehmen ließ nicht bloß an seiner Macht durch die Wundergabe, sondern auch an seiner göttlichen Sendung durch die Vollmacht, das ganze Menschengeschlecht in den Angelegenheiten des ewigen Heiles zu leiten. Der Klarheit und Wichtigkeit wegen wollen wir den Hauptzweig der apostolischen Regierungsgewalt, nämlich die Lehrgewalt, für sich behandeln, und deren göttlichen Ursprung sowohl als übernatürliche Ausstattung aus den Schriften des Neuen Testaments zu beweisen versuchen.

Als der Augenblick nahte, in welchem der Heiland seine erlösende Sendung auf Erden beschließen sollte, versammelte er die Apostel nochmals um sich und sagte zu ihnen folgende ewig denkwürdige Worte: „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden. Gehet also hin und lehret (machet zu Schülern) alle Völker, sie taufend im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes, und sie lehrend, Alles zu halten, was ich euch befohlen habe. Und siehe, ich bin bei

euch alle Tage bis zur Vollendung der Zeit" (Matth. 28, 18 ff.). „Wer glaubt und getauft worden ist, wird selig werden; wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden" (Marc. 16, 16).

In diesen Worten finden wir nicht einen bloßen Wunsch oder Rath ausgesprochen, sondern den ausdrücklichen Willensentschluß, mit welchem der Sohn Gottes seine eigene Herzensangelegenheit, das Heil nämlich des ganzen Menschengeschlechtes, an die Lehrverkündigung seiner Apostel knüpft. Ein Jeder ist zur Erkenntniß und Befolgung der göttlich geoffenbarten Wahrheit an diese Lehrer angewiesen; denn nicht jedem Beliebigen seiner Jünger wollte Christus die Verbreitung und Verkündigung seiner Lehre überlassen, nicht bei einem Jeden die Berufung auf den ungefälschten Besitz derselben durch untrügliche Kennzeichen bestätigen. Seine Worte und sein Auftrag gelten ausschließlich den Elfen. Und niemals, so gerne man es möchte, wird man beweisen können, daß außer den Elfen noch Andere bei dieser so feierlichen Erscheinung des Herrn zugegen waren und dieselben Befugnisse wie sie erhielten.

Auf die Apostel allein ging also die Sendung des Erlösers über, so daß die Menschen forthin deren Predigt als Gotteswort aufnehmen sollten. In der That, wenn der Sohn Gottes am Schlusse des Lehrauftrages sagen konnte, daß derjenige sich der ewigen Verdammniß schuldig mache, welcher, mit der göttlichen Sendung der Apostel bekannt, dennoch ihnen den Glauben hartnäckig verweigert, so läßt sich wohl an der göttlichen Lehrauctorität der Apostel kaum noch zweifeln. Denn ohne göttliche Bevollmächtigung und Beglaubigung hat ja Niemand die Macht, unter Androhung ewiger Verdammniß, von seinen Zuhörern Unterwerfung des Verstandes als strenge Pflicht zu fordern. Wo es sich um solche Bestimmungen handelt, mit welchen die Erreichung oder der Verlust des letzten Zieles verbunden ist, muß die Bewilligung Gottes hinzutreten. Sollen aber die Apostel von der ganzen Menschheit gläubige Annahme ihrer Worte verlangen, so darf ihnen die hierzu nothwendige Ausstattung nicht fehlen, und zwar erstens hinreichende Beglaubigung ihrer Person als göttlicher Organe, und zweitens Irrthumslosigkeit in ihrer Lehrverkündigung. Ohne diese doppelte Mitgift hätten sie von ihren Zuhörern den Glauben nicht verlangen können.

Würden denn nicht Tausende von Unbefugten auftreten und bald dieses, bald jenes als göttlich geoffenbarte Lehre ausgeben können? Wie wäre es dann beim Mangel jeglicher Beglaubigung von Seiten der Lehrer für die Hörer möglich, zu erkennen, wer bevollmächtigt sei, das

Wort Gottes vorzutragen, und wer nicht? Und wie könnte man unter Strafe der ewigen Verdammniß zu einer zweifellosen Annahme der vorgetragenen Lehren verpflichtet sein? Nein, will Christus, wir sollen die Lehre der Apostel als sein Wort annehmen, so hat er sie auch als seine Bevollmächtigten hinreichend beglaubigt. Erwägen wir nur aufmerksam den Sinn seiner Worte: „Mir ist alle Gewalt gegeben." Wozu, fragen wir, diese feierliche Berufung auf seine Allgewalt gerade in dem Augenblicke, wo er den Lehrauftrag gibt? Er brauchte doch gewiß nicht die Apostel jetzt erst über seine Macht zu belehren; aus Allem, was sie bei unzähligen Gelegenheiten mit ihrem Meister erlebt hatten, und mehr noch durch den begründeten Glauben an seine Gottheit war ihnen dieselbe zu gut bekannt. Diese Berufung auf seine Macht kann keinen andern Zweck haben, als anzudeuten, daß der gegebene Auftrag, „zu lehren", von seiner göttlichen Allgewalt ausgehe, getragen und wirksam gemacht werde. Durch die untrüglichsten göttlichen Zeichen sollten die Apostel in die Welt eingeführt und für Jeden als die Gesandten und Bevollmächtigten Gottes erkennbar werden. In den Wundern, mit welchen sie ihre Lehre als das Wort Gottes besiegelten, tritt der mächtige Beistand dessen, der sie gesandt hat, deutlich hervor.

Für den Lehrvortrag war ein ebenso wirksamer Schutz gegen jeglichen Irrthum verheißen. Schon der Auftrag an sich schließt diesen Schutz nothwendig ein. Die Apostel sollten „lehren"; lehren heißt aber nach vernünftigem Sprachgebrauche nicht den Irrthum oder die Unwahrheit, sondern die Wahrheit, und nichts Anderes als die Wahrheit, vortragen. Der Lehrkörper unserer Anstalten wird doch gewiß nicht herangebildet, um die Unwahrheit zu lehren, noch auch zu diesem Zwecke von einer für das Wohl ihrer Unterthanen aufrichtig besorgten Obrigkeit angestellt. Soll man aber von Christus, der ewigen Wahrheit und Allmacht, das zu denken wagen, was man einem Geschöpfe nicht einmal zutraut? Bei einer bloß menschlichen Lehrthätigkeit können wir allerdings wegen der Unvollkommenheit unserer Fähigkeiten an die Möglichkeit eines Irrthums denken; aber ein Lehramt, durch welches Gott selbst den kommenden Jahrhunderten keine andere als nur *seine* Lehre übermitteln will und *seine ganze* Lehre, wird wohl durch den übernatürlichen Beistand göttlicher Machtfülle vor jedem bloß menschlich möglichen Irrthume beschützt werden.

Wir haben diesen Beistand außerdem verbürgt in den Worten: „Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis zur Vollendung der Zeit," mit

welchen der Heiland die Frage seiner Jünger nach der Möglichkeit der Ausführung eines so übermenschlichen Auftrages zum Voraus beantwortet. Es ist bekannt, daß, so oft es in den heiligen Schriften heißt, Gott sei mit Jemanden, ein besonderer, außergewöhnlicher Beistand bezeichnet werde. Für uns ist es nun von hoher Bedeutung, zu wissen, worauf sich an dieser Stelle jener Beistand beziehe. Auf die leibliche Wohlfahrt der Apostel, auf den Schutz gegen Gefahr und Verfolgung und Martertod gewiß nicht; zu klar hatte Christus ihnen vorausgesagt, daß dieß Alles einstens ihr Antheil sein würde. Da jene Verheißung seiner beständigen, nicht zwar leiblichen aber geistigen, schützenden Gegenwart sich unmittelbar an den Auftrag der Lehrverkündigung anschließt, so können wir mit strenger Nothwendigkeit nichts Anderes folgern, ja dürfen nichts Anderes folgern, als daß Christus die Lehrthätigkeit seiner Apostel unter den wirksamen, immerwährenden Schutz seiner Allmacht nehmen wollte; mit ihnen will er unterrichten, mit ihnen taufen, mit ihnen die Völker Alles halten lehren, was er befohlen hat, und zwar ununterbrochen alle Tage bis zum Ende der Zeit. Es gibt somit keinen Augenblick, wo die Apostel sich selbst und ihrer Schwäche überlassen sind, um den Glaubensschatz der geoffenbarten Lehren zu bewahren und ihr Lehramt auszuüben. Christus selbst wird stets für die Unverfälschtheit seiner Lehre und die Reinheit ihrer Überlieferung Sorge tragen und durch übernatürlichen, unmittelbaren Beistand da eingreifen, wo die natürlichen Mittel unzureichend sind. Wollte man diese Bedeutung der Worte des Erlösers nicht gelten lassen, so müßte man annehmen, der Sohn Gottes sage den Aposteln, gerade wo er sie zu dem schwierigen Unternehmen der Glaubenseroberung der Welt aussendet: „Ich werde zwar mit euch sein mit meinem allmächtigen Beistande und Schutze, aber für das nothwendigste Erforderniß eures Berufes, die richtige Erkenntniß nämlich meiner Lehre und für die unverfälschte Verkündigung derselben, werde ich euch denselben vorenthalten.“ Eine solche Erklärung wäre wohl unsinnig.

Ebenso wie in seinem Abschiedsworte hatte der Erlöser schon bei anderer Gelegenheit seinen Aposteln auf das Nachdrücklichste besonders für die sichere, vollständige Erkenntniß seiner Lehre einen übernatürlichen Beistand verheißen. Der Tröster, verhieß er, der heilige Geist, der Helfer und Beschützer, mit einem Worte Gott selbst solle durch außerordentlichen Schutz sie in alle Wahrheit einführen, sie Alles lehren, an Alles erinnern, was Er ihnen gesagt habe oder sagen werde (Joh. 14 u. 16).

Wollte man auch nach diesen Betheuerungen an der Wahrheit des apostolischen Zeugnisses zweifeln, so würde man die ewige Wahrhaftigkeit Gottes lästern und seine Verheißungen für Täuschung halten.

Es läßt sich also nicht mehr bezweifeln, daß Christus bei seinem Abschiede von der Erde in den Aposteln ein lebendiges Lehramt zurückgelassen hat, ausgestattet mit den untrüglichsten Kennzeichen göttlicher Bevollmächtigung und Irrthumslosigkeit in der Lehrverkündigung. Bevor wir nun zu den Beweisen übergehen für die Regierungsgewalt in ihrer weitesten Bedeutung, wollen wir uns jetzt schon die Frage beantworten, ob dieses an so großen Verheißungen reiche Lehramt auf die Lebensdauer der Apostel allein beschränkt gewesen sei, oder nicht. Das Versprechen des Heilandes, bei seinen auserwählten Jüngern zu bleiben alle Tage bis zur Vollendung der Zeit, sowie der Zweck ihrer apostolischen Sendung geben uns die Antwort.

Will der Gottessohn, an dessen Wahrhaftigkeit wir nicht zweifeln können, die Wirkung seines allmächtigen Beistandes den Aposteln „bis zur Vollendung der Zeit" lassen, so dürfen wir fragen: Bei wem ist sie nach deren Tode? und wir können keine andere Antwort geben, als: Bei denjenigen, welche als die rechtmäßigen Nachfolger der Apostel im Lehramte in jenem feierlichen Augenblicke vor dem allsehenden Blicke des Sohnes Gottes dastanden. Das Versprechen eines göttlichen Schutzes für übernatürliche Irrthumslosigkeit in der Verkündigung der Lehre Jesu, welches deutlich vor unseren Augen geschrieben steht, ist somit einzig und allein an jenes Amt geknüpft, welches soeben von Christus mit der Verkündigung seiner Lehre beauftragt wurde; und außer den durch die Anordnung des Herrn hier wirklich Beauftragten kann Niemand diese übernatürliche Garantie für sich geltend machen. Geht aber die Wirkung des dem Lehramte gemachten Versprechens ungehindert ohne die mindeste Unterbrechung fort durch „alle Tage" bis zum Ende der Zeit, so wird es niemals einen Tag geben, an welchem ein von Christus beauftragter Lehrer sich nicht vorfände; heute noch müssen solche irgendwo in der Welt zu finden sein. Oder gab es etwa nach dem Tode der Apostel in den folgenden Jahrhunderten keine Völker mehr, die mit der Lehre Christi bekannt gemacht und unterrichtet werden mußten, Alles zu halten, was zur Erreichung des ewigen Heiles führt? Wäre endlich die schützende Gegenwart des Herrn auf die Person der Apostel allein zu beschränken und nicht auf das Amt derselben auszudehnen, d. h. auf die ganze Reihe ihrer rechtmäßigen Nachfolger in der

Lehrthätigkeit, wie hätte dann Christus sagen dürfen: Ich bin bei euch bis zur Vollendung „der Zeit", und nicht vielmehr sagen müssen: „der Zeit eures Lebens"? Ebensowenig kann man, um zu behaupten, es handle sich dennoch nur um die Apostel, jene Zusage seines Bleibens bis zum Weltenuntergange als ein Versprechen betrachten, in welchem Christus seinen Jüngern zur Belohnung ihrer Arbeiten die beseligende Gemeinschaft mit ihm bis zur Vollendung der Zeit verheißt; denn die Seligkeit hört nicht mit dem Ende der Welt auf, sondern dauert fort in alle Ewigkeit. Will man also der Wahrheit das Auge nicht absichtlich verschließen, so muß man gestehen, in den Abschiedsworten Jesu liege klar und deutlich der Wille ausgesprochen, daß das lebendige Lehramt, dessen erste Träger der Weltheiland vor sich hatte, zugleich mit der ihm gemachten Verheißung des Beistandes für irrthumsfreie Verkündigung fortdauern soll, so lange die Welt besteht, obgleich die Wirkung dieses Beistandes bei den Nachfolgern der Apostel eine andere sein kann als bei den Aposteln selbst.

Über die Weise, wie sein Beistand sich bei den Aposteln und ihren Nachfolgern äußern soll, hat uns der Heiland nichts Näheres mitgetheilt; und ohne Zweifel dürfen wir denselben nach dem verschiedenen Grade seiner Nothwendigkeit bemessen. Wenn wir nun bedenken, daß die Apostel als erste Verkünder und Erklärer einer ganz neuen, den Neigungen des menschlichen Herzens so ganz entgegengesetzten Lehre und als Gründer eines neuen, allumfassenden Glaubensreiches in die Welt eingeführt wurden und deßhalb unter sich getrennt und auf dem ganzen Erdballe zerstreut das Wort des Sohnes Gottes überall hintragen sollten, so sehen wir allsogleich ein, daß sie persönlich nicht bloß durch untrügliche göttliche Kennzeichen der Wunder ihre Sendung beglaubigen, sondern auch im vollständigen Besitze der neuen Lehre und in der Verkündigung derselben von jedem Irrthume frei sein mußten. Für ihre Nachfolger aber, denen, wie wir sehen werden, ein bestimmtes Territorium in dem Glaubensreiche von den Aposteln angewiesen wurde, wird der Beistand des Herrn in solchem Grade nicht nothwendig und deßhalb auch nicht jedem Einzelnen derselben für sich verheißen sein. Für sie gilt das göttliche Versprechen: „ich bin bei euch", allgemein in seiner Collectiv-Bedeutung.

Und warum? Müssen denn nicht auch sie ebenso gut wie die Apostel ihre göttliche Bevollmächtigung kundthun und im Besitze der wahren Lehre Jesu sein, um Glauben verlangen zu können? Aller-

dings; aber es wird Beides bei hinreichender Ausbreitung des Glaubens ohne Begleitung untrüglicher Wunderzeichen zu Gunsten der Person des Einzelnen und ohne persönliche Mitgift der Irrthumslosigkeit erreicht. Die von den Aposteln selbst zurückgelassenen und den Gläubigen wohl bekannten Lehrer können zur Beglaubigung ihrer Sendung sich auf das hinreichend zuverlässige menschliche Zeugniß dieser Gläubigen stützen und zugleich an die Wunder erinnern, welche Gott bei der ersten Einführung seiner Lehre in die Welt zu Gunsten der Apostel gewirkt hat. Wir können zum Beweise der Göttlichkeit unseres Glaubens auf dessen Übereinstimmung hinweisen mit dem, was von den Aposteln selbst gelehrt und unter ihren rechtmäßigen Nachfolgern stets allgemein geglaubt wurde und geglaubt wird. Durch die Verheißung Christi, alle Tage ununterbrochen bei seinem Lehramte schützend verweilen zu wollen, wird ja ein gemeinsamer Irrthum unter den Lehrern unmöglich. Wo immer also die Nachfolger der Apostel als Lehrer der geoffenbarten Glaubenswahrheit vereint auftreten, mögen sie zur Entscheidung irgend einer Lehre sich persönlich versammeln, oder unter allgemeiner Kenntniß und stillschweigender Annahme eine Lehre als göttlich geoffenbart verkünden, da ist der unfehlbare Beistand Christi, und ihre Worte sind, wie die apostolischen, nichts Anderes, als die Worte Jesu selbst. Mit ihnen unterrichtet er und durch sie läßt er seine Religion verkünden. Jene ununterbrochene Reihe der bevollmächtigten Lehrer, an deren Anfange der Sohn Gottes selbst steht, ist darum der hellerleuchtete Weg, neben dem und außer dem es in Sachen der Religion nichts gibt, als Vermuthung, menschliche Meinung, Irrthum, Häresie.

Allein dieselben Schriften, sagt man, in welchen von der Einsetzung einer Lehrauctorität die Rede ist, reden ja auch an vielen Stellen von einer unmittelbaren Erleuchtung des heiligen Geistes und einer unmittelbaren Einwirkung Gottes, wodurch allen Menschen die geoffenbarten Wahrheiten mitgetheilt und erklärt werden. Freilich können wir nicht läugnen, daß uns wiederholt eine göttliche Belehrung und Erleuchtung verheißen ist; man vergesse aber nicht, daß der Geist der Wahrheit sich selbst nicht widersprechen kann und daß seine Thätigkeit in ihren wunderbaren, mannigfaltigen Erscheinungen nothwendig an die Bereitwilligkeit einer demüthigen Unterwerfung geknüpft sein wird unter das von ihm eingesetzte, allzeit dauernde Lehramt für alle Menschen ohne Ausnahme.

In dem von uns bisher erklärten Sinne haben die Apostel die Abschiedsworte ihres Meisters verstanden; überall künden sie sich an als die Gesandten Gottes, als die mit der Verkündigung der Lehre Christi Beauftragten. Den Elfen wurden später Paulus und Matthias von Jesus selbst im Apostolate zugesellt, und gleich den zuerst Gewählten mit jener wirksamen, für die Ausübung ihres apostolischen Berufes nothwendigen Mitgift bekleidet. Hören wir nur, wie Paulus sich bei aller Demuth rühmt, in seiner Lehrgewalt „mächtige Waffen" zu besitzen, „um Vernunftschlüsse niederzuwerfen und alles Hohe, das sich gegen die Erkenntniß Gottes erhebt, und jeden Verstand zum Gehorsame Christi gefangen zu nehmen"; wie er die Thessalonicher lobt, daß sie seine apostolische Predigt nicht als Menschenwort, sondern als das, was sie wirklich sei, „als Gottes Wort" aufgenommen hätten; wie er endlich, durchdrungen von seinem göttlichen Berufe, den Galatern schreibt: „Wenn ein Engel vom Himmel euch ein anderes Evangelium verkündet, als wir euch verkündet haben, der sei verflucht." Noch mehr. Um zu zeigen, mit welchem Rechte und in wessen Auftrage er so rede und jede mit seiner Lehre nicht übereinstimmende Meinung als Apostel verwerfe, beweist er auf das Bestimmteste, daß er Sendung und Gewalt nicht von einem Menschen, sondern unmittelbar von Jesus selbst erhalten habe. Er versichert, daß jene Hochgeltenden zu Jerusalem und die übrigen Apostel, deren Ansehen man als normgebend gegen seine Lehre vorkehrte, ihn keineswegs belehrt oder in Etwas berichtigt, vielmehr wegen der Wunder und Erfolge, die seine Thätigkeit begleiteten, als Gleichberechtigten und Gleichberufenen anerkannt hätten (Gal. 1 u. 2). Und wie Paulus, so verwerfen auch die andern Apostel kraft höchster Auctorität jede Anmaßung, ohne ihren Auftrag oder anders als sie zu lehren. So schlichten sie unter dem Beistande des heiligen Geistes zu Jerusalem die Streitigkeit über die Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes, und schreiben den Gläubigen zu Antiochien, sich nicht durch die Rede Jener, „welchen sie solches nicht aufgetragen", beunruhigen zu lassen. Würden nun jene ungelehrten, furchtsamen Männer eine so kühne, bis in die Verfolgungen und den Tod standhafte Sprache führen, wenn sie nicht der Göttlichkeit ihres Berufes und dessen hoher Bedeutung für das ganze Menschengeschlecht sich bewußt gewesen wären? Wäre wohl ihre Lehrthätigkeit durch die unzweideutigsten Beweise der schützenden Gegenwart Gottes beglaubigt worden, wenn sie nicht in seinem Auftrage sein Wort unverfälscht den Völkern übermittelt hätten?

Gewiß, gestützt auf die deutlichen Worte Christi und die Handlungsweise der Apostel, dürfen wir uns nicht gegen die Überzeugung sträuben, daß zur Bewahrung und Verbreitung der geoffenbarten Wahrheiten ein lebendiges, mit göttlicher Sendung und Gewalt ausgerüstetes Lehramt eingesetzt wurde.

Unsere Vernunft ist mit dieser Einrichtung so vollkommen einverstanden, daß es nicht an Denkern fehlt, welche einzig und allein schon deßhalb ein christliches Religionssystem als unwahr und Christi unwürdig verwerfen, weil in ihm die Lehre des Welterlösers und ihre Auslegung der Willkür der Menge oder den wandelbaren Ansichten eines Dieners am Worte schutzlos überlassen ist. Mit Recht finden sie dieses unvereinbar mit der Weisheit des Sohnes Gottes und den wunderbaren Beweisen seines Erbarmens in der Menschwerdung. Was würde denn aus den heilbringenden Lehren Christi werden ohne ein sie unverfälscht verkündendes und erläuterndes Lehramt? Sie wären preisgegeben der zersetzenden Thätigkeit des von Vorurtheilen und Leidenschaften hin- und hergetriebenen menschlichen Geistes; sie würden sich bald in einen Wirrwarr der mannigfaltigsten Meinungen auflösen, wobei es einem Jeden freistände, nach dem Grade seines Eifers oder seiner Eifersucht sich selbst einen Lehrstuhl zu errichten und einen Anhang zu gewinnen. Hiermit wäre die Lehre Christi entstellt, vernichtet, nicht mehr auf Erden zu finden; Christus selbst wäre nicht mehr Lehrer und Erlöser der kommenden Jahrhunderte. Zu diesem Schlusse sind wir in der That berechtigt, so lange wir von einem andern der erlösenden Liebe und Weisheit Gottes würdigen Schutzmittel nichts wissen.

Ja, da es sich auf dem Gebiete der Religion um Wahrheiten handelt, deren Erhabenheit jede menschliche Einsicht übersteigt und deren Anforderungen so schwere Opfer unseren Neigungen auflegen, so dürften wir um so weniger auf Einheit im Glauben rechnen. Unser Wille mit seinen ungeordneten Neigungen hat in solchen Fällen, wo die Wahrheit nicht so vollkommen unserer Einsicht entspricht, daß jedes Schwanken des Geistes durch die Macht ihrer Klarheit unmöglich wird, leider einen zu großen Einfluß auf den Verstand und seine Entscheidung. Nur Gott oder eine göttlich eingesetzte Lehrauctorität kann hier jede Unbeständigkeit des Urtheils verhüten und wegen der unbezweifelten Wahrheit ihrer Aussagen unsere Vernunft mit der größten Sicherheit leiten und vor Abwegen bewahren. Und so lange wir Gott das unbestreitbare Recht zuerkennen müssen, entweder selbst oder durch ein von ihm bestelltes Lehr-

amt dem Menschengeschlechte Religionswahrheiten vorzutragen, muß uns die Unterwerfung unter dieselben natürlich scheinen. An Geistesknechtschaft ist hier am allerwenigsten zu denken. Jene vielmehr werden derselben nothwendig anheimfallen, welche sich der unfehlbaren, göttlich eingesetzten Lehrauctorität entziehen und somit das Band, welches uns an die höchste Auctorität Gottes selbst knüpft, zerreißen und dann mit unbedingter Zustimmung die Lehren eines bloß menschlichen, in seinen Entscheidungen stets trügerischen Glaubenstribunals hinnehmen, mag dessen Schwerpunkt in den Händen des Landesherrn, oder der Majorität eines Senates oder einiger Volksführer ruhen.

Wir haben eben die Lehrgewalt als einen Theil der apostolischen Regierungsgewalt über das Menschengeschlecht bezeichnet. In der That, anders dürfen wir dieselbe nach den Worten des Welterlösers nicht auffassen; sie ist eine wahre Regierungsgewalt über die Glaubensthätigkeit der Menschen. Regieren heißt ja die Thätigkeit mehrerer Menschen in Bezug auf die Erreichung eines gemeinsamen Zieles ordnen und leiten; die Aufnahme der geoffenbarten Wahrheit oder der Glaube ist aber der Anfang unseres letzten Zieles, des Heiles, und gerade um zu „lehren" und wirksam die Völker „Alles halten" zu lehren, mußten ja die Apostel und ihre Nachfolger kraft des Willens Christi die Vollmacht besitzen, nicht bloß durch Verurtheilung falscher Lehren die Aufnahme des Glaubens vorzubereiten, sondern auch Streitigkeiten unter den Glaubenden zu schlichten, über vorkommende Abirrungen zu wachen und denselben durch zweckmäßige Verordnungen und Strafen vorzubeugen. Sind aber Beaufsichtigen, Strafen, Richten, Befehlen u. s. w. nicht lauter Handlungen der Obrigkeit? Jedoch nicht auf den Lehrinhalt in sich, wie der Sohn Gottes ihnen denselben anvertraut hatte, nicht auf die Glaubensthätigkeit allein ist die Regierungsgewalt der Apostel und ihrer Nachfolger beschränkt; sie sind auch befugt, innerhalb dieses rein göttlichen Glaubensgebietes eine gesetzgebende, richterliche und executive Thätigkeit über die Gläubigen in Bezug auf alle Angelegenheiten ihres Heiles rechtskräftig auszuüben, sie sind somit im Besitze einer allumfassenden Regierungsgewalt in religiösen Dingen. Wir wollen dieses noch kurz darthun.

Niemals hätte man die Regierungsgewalt der Apostel so thöricht geläugnet und so gewaltsam die Rechte der apostolischen Nachfolger angegriffen, hätte man unparteiischer in den heiligen Urkunden diejenigen Sätze erwogen, in welchen von derselben die Rede ist. Allerdings mag

man staunen über die Größe und Erhabenheit einer geistlichen Gewalt und Befugniß, welche die Grenzen irdischer Größe weit überragt, mit Sicherheit die ewigen Wahrheiten lehrt und mit höchster Auctorität aller Creatur, auch den Fürsten dieser Erde, das Gesetz Gottes verkündet. Aber warum will man sie läugnen, wenn sie dem Menschen nicht aus sich, aus natürlicher Befähigung zukommt, sondern als ein Ausfluß göttlicher Bevollmächtigung allgemeine Anerkennung im Gewissen der Gläubigen beansprucht? Gerade für den göttlichen Ursprung der Regierungsgewalt der Apostel sind ja die deutlichsten Beweise in den heiligen Urkunden aufgezeichnet. Wir berufen uns zunächst auf die Worte Christi selbst.

Bei Gelegenheit seiner Lehre über die Zurechtweisung eines fehlenden Gläubigen und die verschiedenen Stufen derselben sprach der Erlöser auch von einem Gerichte in der Kirche, vor welches der Sünder gefordert werden soll, wenn er gegen jede Privatzurechtweisung taub ist. Die letzte Hoffnung seiner Besserung liegt in der Folgsamkeit gegen die Aussprüche und Verordnungen der richterlichen Obrigkeit; werden auch diese durch Ungehorsam verachtet, so soll er von seinen Mitchristen gemieden werden, gleichwie der Jude den Heiden mied. Hierauf gibt dann Christus den Grund an, warum ein Jeder, der sich den Aussprüchen der Kirche nicht unterwirft, als Heide und öffentlicher Sünder anzusehen sei, indem er sagt: „Wahrlich, ich sage euch, Alles, was ihr auf Erden binden werdet, das wird auch im Himmel gebunden sein, und Alles, was ihr auf Erden lösen werdet, das wird auch im Himmel gelöst sein" (Matth. 18, 18). Demgemäß sind unter dem Ausdrucke „Kirche" diejenigen zu verstehen, zu denen diese erläuternden Worte gesprochen wurden, nämlich die Apostel. Es wurde ihnen aber in der Binde- und Lösegewalt eine wahre obrigkeitliche Gewalt von Christus übergeben. Wozu denn die Ausschließung eines Sünders, welcher die Verordnungen der Apostel nicht hören will, aus der Zahl der Glaubenden, wenn diese Verordnungen nicht kraft göttlicher Bevollmächtigung oder gesetzgebender Gewalt erlassen werden? Warum ist denn der Sünder an das Gericht der Apostel zu weisen, wenn diese nicht kraft richterlicher Bevollmächtigung die Übertretung des Gesetzes, sowie ihr Verhältniß zur Strafe constatiren und das Maß der Strafe feststellen sollen? Und wie soll endlich Gesetz und Richterspruch in Ausführung gebracht werden ohne die executive Gewalt? Wir können doch an keine Verbindlichkeit und rechtskräftige Entscheidung denken ohne Voraussetzung

einer wahren obrigkeitlichen Vollmacht, und deßhalb folgern wir mit Recht, daß die Apostel sich im Besitze einer gesetzgebenden, richterlichen und executiven Gewalt befinden, wenigstens in Bezug auf die mögliche Ausschließung eines unfügsamen Sünders aus der Zahl der übrigen Gläubigen.

Die Worte Christi dürfen wir aber wegen ihrer Allgemeinheit auf diesen Fall allein nicht beschränken. Ohne den geringsten Zusatz heißt es: „Alles was immer" ihr binden werdet u. s. w.; also sind die Grenzen für die Ausdehnung der hier übertragenen Vollmachten einzig und allein nach dem Zwecke zu bestimmen, wozu die Apostel von ihrem Meister ausgesandt wurden, nämlich der Verkündigung seiner Lehre und der Gründung seines Reiches auf Erden. Alle Anordnungen und richterlichen Aussprüche, Alles, was sie in Übereinstimmung oder wenigstens ohne Widerspruch mit der Lehre Christi bestimmen, vorschreiben, untersagen, verurtheilen, hat Geltung vor Gott und soll von den Menschen geachtet und gewissenhaft befolgt werden.

Nun begreifen wir auch die Handlungsweise der Apostel, wenn sie die Streitigkeiten über eine religiöse Verbindlichkeit mit gesetzgebender Gewalt entscheiden (Apg. 15, 28); wenn sie Sorge tragen, daß ihre „Gesetze", welche sie unter göttlichem Beistande gegeben, von den Gläubigen beobachtet werden (15, 41; 16, 4); wenn sie über vorkommende Übertretungen ihrer Befehle oder des göttlichen Gesetzes richten und sich dabei „auf die Gewalt, die ihnen der Herr verliehen hat", berufen (2 Cor. 10, 8; 1 Cor. 5, 4). Oder kann man noch an der Regierungsgewalt der Apostel zweifeln, wenn man mit ihren Briefen bekannt ist? Wie oft begegnen wir da den Ausdrücken: Vollmacht, Gebot, Unterwürfigkeit, Vorstehen, Regieren, Richten u. s. w.! Sollen nun die Apostel alle obrigkeitlichen Handlungen ohne den Auftrag des Sohnes Gottes und ohne wahre göttliche Vollmacht vorgenommen haben, dann mag man auch zugeben, daß sie sich eines Unrechtes an dem ganzen Menschengeschlechte und selbst an der christlichen Religion schuldig gemacht haben, und folglich nicht mehr die untrüglichen, irrthumsfreien Verkünder und Beschützer der Lehre des Welterlösers, wie wir sie oben kennen gelernt haben, sind.

Wie die Regierungsgewalt zum Wohle der christlichen Religion erfordert wurde, so sollte sie sich auch nach dem Auftrage des Heilandes auf Nachfolger vererben und in seinem Glaubensreiche fortbestehen bis zum Ende der Zeiten. Unwiderleglich, wie wir gezeigt, ist diese An-

ordnung in den Abschiedsworten des Erlösers bekundet. Bis zum Ende der Welt sollen die Apostel in ihren Nachfolgern lehren, taufen, beaufsichtigen, zweckmäßige Verordnungen erlassen, mit einem Worte ihre apostolische Thätigkeit zum Heile der Völker und zur Bewahrung der göttlichen Lehre fortsetzen. Außerdem sehen wir, wie sie überall ihre obrigkeitliche Vollmacht auf ihre einstigen Nachfolger übertragen, Vorsteher unter den Gläubigen zur Leitung der gegründeten Gemeinden einsetzen und ihnen befehlen, hinwiederum andere anzustellen (Tit. 1, 5), ihnen Vorschriften über die Regierung der Gemeinden ertheilen (1 Tim. 5, 19) und sie beauftragen, „zu befehlen und zu lehren". Wie also Christus die geistliche Gewalt nicht allen Gläubigen, sondern einzig und allein auserwählten Jüngern, den Aposteln (und insbesondere, wie wir ein anderes Mal sehen werden, ihrem Haupte, dem Petrus) übertragen hat, so behaupten hinwiederum auch diese nirgends, daß alle Gläubigen gleiche Gewalt besäßen; im Gegentheil, dem göttlichen Auftrage getreu, übertragen sie die ihnen von Christus verliehene Gewalt nur bestimmten auserwählten Männern und halten die übrigen Gläubigen alle ohne Ausnahme zum Gehorsame und zur Unterwürfigkeit an. Und wenn sie auch zuweilen bei der Auswahl der Personen auf den Wunsch und das Zeugniß der Gemeinde Rücksicht nehmen, so fällt doch die endgiltige Prüfung, ob der von der Gemeinde Gewünschte des kirchlichen Amtes würdig sei, und die Anstellung selbst den Aposteln und den von ihnen eingesetzten Vorstehern allein zu. Vor der Wahl der Diakonen sagen die Apostel zu der Menge: „Sehet euch nach sieben Männern um, die ein gutes Zeugniß haben, damit wir sie über dieses Werk setzen" (Apg. 6, 3). Was aber Paulus zu Milet bei seinem Abschiede den versammelten Vorstehern der asiatischen Gemeinden sagte, daß „der heilige Geist sie zu Wächtern gesetzt habe, die Kirche Gottes zu regieren", belehrt uns, daß sie nach göttlichem Willen und unter dem göttlichen Beistande auf diese Weise ihre Auctorität und Vollmacht übermitteln.

Es ist unsere Absicht hier nicht, in das Verhältniß der Apostel unter sich, resp. zu ihrem Oberhaupte, Petrus, oder zu ihren Nachfolgern näher einzugehen; nur das Eine wollen wir bemerken, daß jene außerordentliche Vollmacht, nach allen Richtungen hin die Regierungsgewalt auszuüben, mit dem Apostolate im engeren Sinne oder dem Berufe der Gründung der christlichen Religion verbunden war und mit dem Tode der Apostel auf Erden völlig ausstarb. Nur Einmal sollte die

neue Heilsordnung in die Welt eingeführt werden, um dann unverändert fortzubestehen bis zum letzten Tage. So soll denn Christi Gesetz und Lehre nicht aus dunkler Vergangenheit, kraftlos und trügerischen Deuteleien ausgesetzt, zu uns kommen; er selbst will durch seine göttlich beschützte Lehr- und Regierungsgewalt fort und fort lebendig vor den Augen der Völker einherschreiten. Heil denen, welche ihm Gehorsam und Glauben entgegenbringen.

**Petrus Bürger** S. J.

---

# Das Verhältniß der Philosophie zur Pädagogik.

## Vierter Brief. Die philosophische Grundlage der Pädagogik Kants.

Sie können, schreiben Sie mir, einige Besorgniß nicht unterdrücken bei dem Gedanken, daß wir eben im Begriffe stehen, das Wüsten- und Nebelgebiet der deutschen Abstractionen zu durchwandeln. Machen Sie sich nur keine übermäßigen Sorgen. Es ist ja nicht unsere Aufgabe, die philosophischen Systeme nach allen Seiten hin unserer Betrachtung zu unterziehen; nur was für die Pädagogik von Bedeutung ist, kann Gegenstand unserer Untersuchung sein. Also weder Kants „Kritik der reinen Vernunft", noch die übrigen sich daran anschließenden philosophischen Schriften werden uns beschäftigen; auf sein „absolutes Moralitätsprincip" und seinen „kategorischen Imperativ" dürfen wir uns beschränken. Freilich müssen dabei die nothwendigen metaphysischen Grundlagen in Kürze klargestellt werden, weil wir sonst nicht im Stande sind, die praktische Anwendung derselben zu verstehen und zu beurtheilen. In dieser Beziehung muß ich allerdings zunächst Ihre Geduld ein wenig in Anspruch nehmen.

Der Angelpunkt, um den sich Alles dreht, ist die Frage: Baut sich nach christlichem Begriff die Moral auf die Religion, oder umgekehrt, wie Kant behauptet, die Religion auf die Moral auf? Im ersten Falle wird der Erzieher dahin streben, durch eine klare und gründliche Ausbildung in der Religion ein solides Fundament für das sittliche Verhalten des Kindes zu legen. Andernfalls aber muß das Gebäude der moralischen Anschauungen und Bestrebungen des Zöglings unabhängig

in der Weise aufgeführt werden, daß die Religion erst zuletzt als Schlußstein das Ganze krönt. Dort ein Haus auf den Felsen gebaut, hier eines nicht in den Sand, sondern so recht mitten in die Luft hineingesetzt, wie ich Ihnen zu zeigen habe.

Hören wir nun zuerst, was Kant in seiner „Kritik der praktischen Vernunft" und seiner „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" über unser Thema sagt. In Folge des gefälschten Begriffes der Vernunft war er in seinen metaphysischen Forschungen zu einem vollendeten Scepticismus gelangt. Als Resultat seiner Untersuchungen ergab sich eine vollständige und nothwendige Unzulänglichkeit der Vernunft im Gebiete des Übersinnlichen. Kant war aber nicht grundsätzlicher Skeptiker und wollte es auch nicht sein; darum suchte er nach einem Mittel, die zu Grabe getragene Wahrheit glücklich wieder aus demselben zu erwecken. Dieses Mittel glaubte er in dem „kategorischen Imperativ" zu finden; denn in dessen Kraft sollte als Vernunft*postulat* von den Todten erstehen, was als Vernunft*beweis* aus dem Leben geschieden war.

Wie ein jedes Ding der Natur, sagt Kant, nach bestimmten Gesetzen wirkt, so auch der menschliche Wille. Doch handelt dieser nicht blindlings wie jene, sondern „nach der Vorstellung der Gesetze, d. i. nach Principien". Die Formel des Gesetzes nun heißt *Imperativ*. Ein solcher Imperativ also wäre z. B.: Du sollst nicht tödten. Liegt dabei die Erreichung irgend einer bestimmten Absicht zu Grunde, etwa: Du sollst nicht tödten, damit du nicht gestraft wirst, so ist das ein *hypothetischer* Imperativ. Heißt es aber: Du sollst nicht tödten, weil dieses dem Naturgesetze zuwider ist, wird also das sittliche Verhalten unbedingt geboten, so haben wir einen *kategorischen* Imperativ. Weil nun nach Kant der Mensch bloß „Zweck an sich selbst", nicht aber Mittel zu irgend einem andern Zwecke ist, so muß er auch in all' seinen Handlungen sich selbst als Zweck betrachten. Demgemäß kann der höchste praktische Imperativ nur folgender sein: „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden Andern zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst."

Sie sehen, auf solche Weise wird der Wille nicht lediglich dem Gesetze unterworfen, sondern er ist auch zugleich sein eigener höchster Gesetzgeber. Diesen Grundsatz will Kant „das Princip der *Autonomie* des Willens" nennen, im Gegensatz zu allen übrigen, die er zur *Heteronomie* zählt. „Die Autonomie ist das alleinige Princip aller moralischen Gesetze, alle Heteronomie ist der Sittlichkeit entgegen."

Entsteht jetzt in einzelnen Fällen die Frage, ob ich etwas thun darf oder nicht, z. B. ob ich lügen darf, um mich aus einer Verlegenheit zu ziehen, oder nicht, so sehe ich zu, was geschehen würde, wenn alle Menschen die Bejahung dieser Frage als Grundsatz annähmen; dann begreife ich leicht, daß die Lüge nicht erlaubt sein kann. Will ich also sittlich gut handeln, so muß ich diesem Ausspruche meiner Vernunft folgen, ich werde nicht lügen, ohne Rücksicht auf Nutzen oder Schaden, auch ohne Rücksicht auf irgend ein äußeres Gesetz, etwa auf den göttlichen Willen; denn das wäre reine Legalität. Moralität aber ist das Rechthandeln um des Sittengesetzes selbst willen. Ja, wo der Hinblick auf Gottes Willen oder andere äußere Beweggründe auf eine Handlung einwirken, da findet nach Kant ein Abweichen von der reinen Moralität und ein Hinneigen zur Immoralität statt.

Diese Lehre ist heutzutage in Deutschland sehr verbreitet und wird von fast allen deutschen Philosophen als unantastbares Axiom angenommen. Man rühmt sich, daß ein Deutscher der Moral wieder zu ihrer rechten Bedeutung verholfen habe; nur Kants Lehre könne zu wahrer Charaktergröße führen, während alle Religionen mit ihrer Seligkeitslehre von einem gewissen Egoismus unzertrennlich seien. Ohne auf die theoretische Erörterung hier einzugehen, da diese uns später beschäftigen soll, so glaube ich doch, daß in der Praxis die Welt noch auf den ersten Heiligen nach Kant'schem Schnitt zu warten hat. Wohl aber mag auch jetzt noch der Eine oder Andere, der es mit den sittlichen Idealen ernstlich meint, dieses Eldorado der reinen Moral ansenfzen:

„Hätt' ich Schwingen, hätt' ich Flügel,
Zu den Hügeln zög' ich hin."

Indessen, die Schwungkraft des autonomen Willens ist trotz aller kategorischen Imperative sehr lahm, und gerade Schiller mit seinem beständigen Schwanken zwischen dem idealsten Streben und niedriger Sinnlichkeit ist ein recht anschauliches Beispiel dafür, was die Moral ohne Religion in den besten Fällen zu leisten vermag.

Freilich will Kant auch Religion, aber gleichsam erst als Tochter der Moral, und darin liegt sein größter Fehler. Er glaubte, in seiner „Kritik der reinen Vernunft" die „Entdeckung des dialectischen Scheines in allen transscendentalen Beweisen", also auch für die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes, gemacht zu haben. Allein wir brauchen darum nicht an allen übersinnlichen Wahrheiten zu verzweifeln; denn da die Vernunft auch „praktisch sein kann und es wirklich ist", so

muß sie all' jene Sätze als wahr annehmen, ohne die sie praktisch nicht fertig werden kann, und darum muß sie zu allererst an die Unsterblichkeit der Seele und an das Dasein Gottes glauben. Inwiefern?

Durch das Sittengesetz soll der Mensch hingelenkt werden zu seinem höchsten Gute. Dieses höchste Gut besteht zunächst in der persönlichen Heiligkeit, d. h. in der völligen Übereinstimmung des Willens mit seinem Gesetze, „einer Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt in keinem Zeitpunkte seines Daseins fähig ist". Also, der letzte Beweggrund unseres Wollens muß die Heiligkeit sein; diese Heiligkeit können wir aber nie wirklich erreichen; mithin bleibt nichts übrig, als daß wir in alle Ewigkeit darnach streben; um jedoch in alle Ewigkeit darnach zu streben, müssen wir zuvörderst in alle Ewigkeit leben. „Mithin ist die Unsterblichkeit der Seele, als unzertrennlich mit dem moralischen Gesetze verbunden, ein Postulat der reinen praktischen Vernunft." Die Falschheit dieser Deduction geht, nebenbei bemerkt, schon daraus hervor, daß hier als letztes Ziel dem Menschen eine absolut unerreichbare Heiligkeit vorgestellt wird. Ein Gegenstand, der seiner Natur nach in gar keinem Verhältniß zum menschlichen Willen steht, soll dennoch der letzte Beweggrund alles menschlichen Wollens sein.

„Die Sterne, die begehrt man nicht,
Man freut sich ihrer Pracht."

Oder wenn es uns doch einmal so nahe angeht, wie unser eigenes unerreichbares höchstes Gut, so bleibt nur ein nutzloses Jammern:

„Ach, kein Steg will dahin führen;
Ach, der Himmel über mir
Will die Erde nie berühren,
Und das dort ist niemals hier."

Die Sittlichkeit ist nur das eine Element unseres höchsten Gutes, das andere ist die Glückseligkeit. Nun wissen wir aus Erfahrung, daß Rechthandeln und Glücklichsein an sich nicht nothwendig mit einander verbunden sind. Wenn also die moralische Ordnung durchaus diese Verbindung verlangt, so muß sie auch das Dasein irgend einer Ursache postuliren, welche den Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit unter allen Umständen herstellen kann und will. „Diese Ursache muß ein Wesen sein, das durch Verstand und Willen die Ursache der Natur ist, d. i. Gott." Doch dürfen Sie ja nicht denken, daß die Annahme Gottes, als eines Grundes der moralischen Verbindlichkeit, nothwendig sei; denn diese „beruht lediglich auf der Autonomie des Willens selbst".

„Auf solche Weise führt das moralische Gesetz durch den Begriff des höchsten Gutes zur Religion, d. i. zur Erkenntniß aller Pflichten als göttlicher Gebote." Auch hier bleibt jedoch Alles ganz uneigennützig und rein auf das Bewußtsein der Pflicht gegründet. Furcht und Hoffnung dürfen nie Triebfedern meiner Handlungen werden, sonst würde der ganze moralische Werth derselben vernichtet. Wenn in meinem höchsten Gut auch meine Glückseligkeit eingeschlossen ist, so darf doch nie sie, sondern nur das moralische Gesetz der Bestimmungsgrund meines Willens sein. „Darum enthält die wahre Religion nichts als Gesetze", und Kant nimmt folgenden Satz als einen keines Beweises benöthigenden Grundsatz an: „Alles, was außer dem guten Lebenswandel der Mensch noch thun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes." Die Folgerungen aus dieser Behauptung sind ziemlich einfach: „Ob der Andächtler seinen statutenmäßigen Gang zur Kirche, oder ob er eine Wallfahrt nach den Heiligthümern in Loreto oder Palästina anstellt; ob er seine Gebetsformel mit den Lippen, oder wie der Tibetaner durch ein Gebet-Rad an die himmlische Behörde bringt, oder was für ein Surrogat des moralischen Dienstes Gottes es auch immer sein mag, das ist Alles einerlei, es ist eine bloße Ziererei, ein frommes Spielwerk." Die Annahme von Gnadenwirkungen ist „Schwärmerei", „himmlische Einflüsse in sich wahrnehmen zu wollen, ist eine Art Wahnsinn", das Bekenntniß von Glaubenssätzen, die Beobachtung kirchlicher Vorschriften u. s. w. ist „abergläubisch", ist „der wahre Tod der Vernunft, ohne die doch gar keine Religion stattfinden kann".

Das Alles hat Schiller kurz in die Worte zusammengefaßt:

„Welche Religion ich bekenne? — Keine von allen,
Die du mir nennst. — Und warum keine? — Aus Religion,"

wozu Bone in seinem „Deutschen Lesebuche" die treffende Bemerkung macht: „Für Solche möchte wohl die beste Antwort Göthe gegeben haben: ‚Das heißt, wenn ich ihn recht verstand, ich bin ein Narr auf eig'ne Hand.'" Es gehört wirklich keine geringe Bornirtheit oder Keckheit dazu, so viele Millionen Christen einfach als Wahnwitzige und Schwärmer zu bezeichnen, die durch ihren Glauben zu dem Bekenntnisse verpflichtet sind, daß die religiösen Cultushandlungen sowohl verdienstliche Werke, als auch theils nützliche, theils nothwendige Mittel zur Erlangung des letzten Zieles sind und nicht etwa bloß moralische Symbole, als welche auch Kant sie für den jetzigen,

noch nicht hinlänglich aufgeklärten Zustand der Menschheit gelten lassen will.

Wünschen Sie die ganze Flachheit dieser natürlichen Religion verkörpert zu sehen, dann rufen Sie sich einmal den weisen „Nathan" Lessings in's Gedächtniß zurück mit seinem widerlichen Religionsgebräu aus Rationalismus, Indifferentismus und einem nur gegen alle positive Religion höchst unduldsamen Tolerantismus. Mit Recht sagt Kuno Fischer in seiner „Geschichte der neueren Philosophie" (2. Aufl. Bd. IV. S. 500), daß in religiöser Beziehung zwischen Kant und Lessing die größte Übereinstimmung herrsche. Beide verstehen bloß zu negiren; wo sie aber positiv aufbauen wollen, da bringen sie nur Caricaturen zu Stande. Das wackelige Gebäude des Protestantismus muß allerdings unter solch' kritischen Stößen zusammenbrechen, aber ein überzeugungstreuer Katholik und ein Kant-Lessing'scher Nathan dürfen auch heute noch kühn neben einander gestellt werden, ohne daß es schwer würde, an den Früchten den echten Baum der Wahrheit zu erkennen. Doch eine principielle Untersuchung wollen wir uns vorläufig schenken. Zunächst mögen Sie im folgenden Briefe die Anwendung der obigen Grundsätze auf die Pädagogik vernehmen.

## Fünfter Brief. Kants Pädagogik.

Wenn durch die bisherigen metaphysischen Auseinandersetzungen Ihre Geduld ein wenig auf die Probe gestellt wurde, so kann ich Ihnen den Trost geben, daß Sie von jetzt ab leichtere Arbeit haben werden, da praktische Anwendungen ja immer verständlicher sind als speculative Erörterungen.

Kant handelt in seiner Schrift über Pädagogik zuerst von der physischen und dann von der praktischen Erziehung. Die erstere bezweckt die Entwicklung des Körpers durch die nöthige Pflege in Bezug auf Kleidung, Nahrung, Anlernung der erforderlichen körperlichen Geschicklichkeiten u. s. w. und die Entwicklung der Seele durch Gedächtniß-, Gemüths- und Verstandesübungen. Der erste Theil der Pädagogik handelt demgemäß der Reihe nach von verschiedenen Speisen, von Windeln, Wiegen, Leitband, Gängelwagen, Schnürbrüsten, Betten, dann vom Gehen, Tanzen, Spielen, und zuletzt vom Auswendiglernen, sokratischen Dialogen und Strafen. Dabei wird besonders eingeschärft, daß die Cultur sich auf Maximen, nicht auf Disciplin gründen müsse, d. h. man

soll dem Kinde allgemeine Grundsätze beibringen, es aber nicht durch Strafen zur Ausübung derselben zwingen wollen. Neues finden Sie in Kants Bemerkungen gar nichts, Unpraktisches sehr viel. Das Resultat einer Erziehung nach dieser Methode würde eine Verbindung von vorzeitiger Altklugheit und philisterhafter Ungeschicklichkeit sein, wie dieß die Erfahrung mehr denn einmal gezeigt hat.

„Praktisch" nennt Kant alles, was Bezug auf die Freiheit hat, und darum versteht er unter praktischer oder moralischer Erziehung jene, durch die der Mensch angeleitet werden soll, wie ein freies Wesen zu leben; „sie ist Erziehung zur Persönlichkeit". Geschicklichkeit, Weltklugheit und Sittlichkeit sind ihre drei Elemente. Die beiden ersten werden nur kurz angedeutet. „Geschicklichkeit gehört für das Talent. Die Gründlichkeit muß in der Geschicklichkeit stattfinden und allmählich zur Gewohnheit in der Denkungsart werden. Was die Weltklugheit betrifft, so besteht sie in der Kunst, unsere Geschicklichkeit an den Mann zu bringen, d. h. wie man die Menschen zu seiner Absicht gebrauchen kann. Die Weltklugheit ist für das Temperament."

„Sittlichkeit ist für den Charakter." Dieser ist nichts anderes als Festigkeit in Ausführung der einmal gefaßten Vorsätze, wobei jedoch alles ausgeschlossen bleibt, was wider die Moral ist. Also Charakterbildung bezeichnet Kant ganz richtig als den eigentlichen Zweck der Erziehung, und als Mittel hierzu gibt er folgende an: Man soll den Kindern die Pflichten, die sie zu erfüllen haben, durch verschiedene Beispiele und Vorschriften beibringen und sie aus der Natur der Sache anleiten, wie sie sich gegen sich selbst und gegen Andere zu verhalten haben. Überall sind die richtigen Gründe aufzustellen und den Kindern begreiflich und annehmlich zu machen. „Zuerst muß man bei dem Kinde von dem Gesetze, das es in sich hat, anfangen. Der Mensch ist sich selbst verachtungswürdig, wenn er lasterhaft ist. Dieses ist in ihm selbst gegründet, und er ist es nicht deßwegen erst, weil Gott das Böse verboten hat." Darum muß man zuvörderst Alles der Natur zuschreiben und zeigen, wie z. B. Raubthiere und Insekten Muster der Reinlichkeit und des Fleißes sind, wie Vögel, die den Würmern nachstellen, den Garten beschützen u. s. w. Darauf schreibt man dann die Natur selbst Gott zu.

„Man muß aber nicht von der Theologie anfangen. Die Religion, die bloß auf Theologie gebaut ist, kann niemals etwas Moralisches enthalten. Man wird bei ihr nur Furcht auf der einen und lohnsüchtige

Absichten und Gesinnungen auf der andern Seite haben, und dieß gibt dann bloß einen abergläubischen Cultus ab." Aus diesem Grunde wäre es auch ganz der Ordnung der Dinge angemessen, wenn man anfangs jede Idee Gottes vollständig fern halten könnte. Dann würde man zuerst dem Kinde das ganze Moralgesetz beibringen, hierauf seine Beurtheilungskraft zu schärfen suchen, es von der Ordnung und Schönheit der Naturwerke unterrichten, eine erweiterte Kenntniß des Weltgebäudes hinzufügen und zu allerletzt den Begriff eines höchsten Wesens und Gesetzgebers entwickeln. Weil wir nun aber nicht in dieser glücklichen Lage sind, sondern die Kinder nothwendig allerlei Cultusgegenstände und Handlungen sehen, sind einige Aufklärungen in dieser Beziehung nothwendig, damit sie wenigstens wissen, was dergleichen zu bedeuten hat. „Formeln aber von Kindern herbeten zu lassen, das dient zu nichts und bringt nur einen verkehrten Begriff von Frömmigkeit hervor;" denn Gebete und Kirchengehen sind keine guten Werke, und die wahre Gottesverehrung besteht einzig darin, daß man das Naturgesetz beobachtet. Hierzu also allein soll man die Kinder anleiten.

Da hätten Sie so ziemlich die Anwendung der Kant'schen Philosophie auf die Pädagogik. Viel Gutes scheint das System zu enthalten und sogar einen gewissen Edelsinn trägt es zur Schau, da die Würde der Vernunft gegenüber jeder Nützlichkeitsrücksicht stark hervorgehoben wird. Kein Wunder darum, wenn manche ideale Geister sich von dem glänzenden Äußeren blenden ließen und, wie vielleicht Kant selbst, keine Ahnung hatten von dem zersetzenden Gifte, das sich unter der schönen Schale barg, ja daß zeitweise sich selbst unter Katholiken Freunde und Gönner dieser Lehre fanden.

Nun glaube ich zwar nicht, daß heutzutage noch mancher Erzieher der Führung seines Amtes die Kant'sche Pädagogik zu Grunde legen wird. Allein die Ideen, die Kant ausgesäet, haben doch allenthalben in Deutschland ihre Keime und Sprossen getrieben und so handelt und denkt auch mehr denn ein Lehrer echt kantianisch, ohne vielleicht auch nur etwas Genaueres von Kant zu wissen. Erlauben Sie mir, daß ich Sie in dieser Beziehung auf eine einzelne Erscheinung aufmerksam mache. Woher kommt es, daß in unseren deutschen Lesebüchern heutzutage alle religiösen Beweggründe mit solcher Ängstlichkeit vermieden und die Kinder angeleitet werden, Dinge aus der Natur, zumal dem Thierleben, zum Maßstab ihres sittlichen Verhaltens zu nehmen? Sie denken etwa an den Darwinismus. Nun ja, der mag auch das Seine dazu beigetragen

haben. Wenn Sie sich aber an die oben erwähnten Grundsätze erinnern und dazu des Aufschwunges gedenken, den die Kant'sche Philosophie augenblicklich, besonders in Deutschland, wieder nimmt, so werden Sie zugeben, daß der Grund eines solchen Verfahrens zuletzt doch weiter hinauf zu suchen ist.

Moral ohne Gott, das ist das Ziel, ohne Gott im Sinne des absoluten Moralitätsprincips. Indessen, wer diese Moral etwas genauer anschaut, der wird auch von ihr gestehen müssen:

„Einen Nachen seh' ich schwanken,
Aber ach! der Fährmann fehlt."

Jawohl einen Nachen ohne Fährmann haben wir hier, und der Strom consequenten Denkens muß den schwanken Kahn nothwendig forttreiben in die allergröbsten Irrthümer. Dieß zu zeigen, wird mir hoffentlich leichter sein, als Ihnen Kants Lehre aus dem Dunkel seiner vielfach so schwerfälligen und unklaren Worte deutlich zu machen.

## Sechster Brief. Eine Schule nach Kants Ideen.

Es wird Ihnen also schwer, sich eine Schule nach Kant'schen Principien in der Praxis vorzustellen. Nun, so wollen wir einmal mit einander versuchen, uns das Bild einer solchen zu entwerfen. Bloßes Phantasiren hilft dabei freilich nicht, darum werde ich Ihnen, soviel möglich, Kants eigene Worte geben. Auch versteht es sich von selbst, daß in der Wirklichkeit das Einzelne sich sehr mannigfaltig gestalten muß; die Grundform aber bleibt dieselbe, und darauf kommt es uns ja an.

Setzen wir also ein Schulhaus voraus, das in seiner ganzen Einrichtung unsern heutigen Anforderungen entspricht. Die einzelnen Zimmer sind hell, geräumig, luftig. An den Wänden sehen Sie Karten für Geographie und Kupfer als Illustrationen zu Reisebeschreibungen und dergleichen [1]. Das übrige Schulgeräthe ist eben dasselbe wie in jeder andern Schule. Nur nach einem Crucifix oder sonst einer religiösen Darstellung wird Ihr Auge umsonst suchen, es ist ja alles streng zu vermeiden, was vorzeitig religiöse Ideen in den Kindern wecken könnte, zumal wenn diese Ideen sich auf irgend ein besonderes Religionsbekenntniß bezögen (S. 443).

---

[1] Kants Pädagogik, S. 421, Ausgabe von Hartenstein, Leipzig 1839, zehnter Band der gesammten Schriften.

Noch mehr aber als religiöse Gegenstände sind religiöse Personen, ist der Klerus aus der Schule fern zu halten, sonst „beherrscht die Kirche zuletzt den Staat, nicht eben durch Gewalt, sondern durch Einfluß auf die Gemüther, überdem auch durch Vorspiegelung des Nutzens, den dieser vorgeblich aus einem unbedingten Gehorsam soll ziehen können, zu dem eine geistige Disciplin selbst das Denken des Volkes gewöhnt hat; wobei aber unvermerkt die Gewöhnung an Heuchelei die Redlichkeit und Treue der Unterthanen untergräbt, sie zum Scheindienst auch in bürgerlichen Pflichten abwitzigt und, wie alle fehlerhaft genommenen Principien, gerade das Gegentheil von dem hervorbringt, was beabsichtigt war".

Gebetet zu Anfang und Ende der Schule wird natürlich auch nicht. Anstatt aller religiösen Motive wird der Lehrer den Kindern einige moralische Maximen beibringen, deren Billigkeit sie selbst einsehen (S. 427). Dabei muß man sich aber merken, daß man nicht strafen darf, wenn man Moralität gründen will; denn die Moralität ist etwas so Erhabenes, daß man sie nicht mit der Disciplin auf eine Stufe setzen kann. Darum dürfen nur auf Disciplinarvergehen Strafen gesetzt sein (S. 428).

Angenommen darum, ein Kind kommt und entschuldigt sich wegen der Versäumniß einer Schularbeit, der Lehrer untersucht die Sache und ertappt den Schüler auf einer Lüge, „so muß er ihn nicht bestrafen, sondern ihm mit Verachtung begegnen, ihm sagen, daß man ihm in Zukunft nicht mehr glauben werde" u. dgl. Zu einem Kind sprechen: „Schäme dich, wie schickt sich das?" dergleichen sollte auch bei der ersten Erziehung nicht vorkommen. Wenn ein Kind eine bloß äußere Unart begeht, so darf man keine andere Zuchrechtweisung anwenden als diese: „Das ist nicht Gebrauch, das ist nicht Sitte" (S. 410, 426, 428). Sollte das Kind nun fragen, warum man dieß oder jenes nicht thun dürfe, „so würde es den Vorwitz der Kinder sehr verwöhnen, wenn man ihre Frage: wozu ist das und wozu das? immer beantworten wollte. Sie müssen nicht über Alles vernünfteln. Von dem, was sie wohlgezogen machen soll, brauchen sie nicht die Gründe zu wissen" (S. 418, 424).

Was nun den Gegenstand des Unterrichtes anbelangt, so wäre es zunächst für den Lehrer sehr empfehlenswerth, jeden Tag, wo möglich eine ganze Stunde lang, „die Kinder das Recht der Menschen, diesen Augapfel Gottes auf Erden, kennen zu lehren" (S. 440). Dabei „sollte

die sokratische Methode bei der katechetischen die Regel ausmachen" (S. 424). So wird der Lehrer etwa fragen: „Wenn Jemand, der heute seinen Creditor bezahlen soll, durch den Anblick eines Nothleidenden gerührt wird und ihm die Summe, die er schuldig ist, hingibt, ist das recht oder nicht?" Nun muß er die Vernunfterkenntniß nicht in die Kinder hineintragen, sondern aus ihnen herausholen (S. 424), so daß diese zuletzt die Antwort geben: „Nein, es ist nicht recht; denn ich muß frei sein, wenn ich Wohlthaten thun will" (S. 440). So verlangt es die Ehrfurcht vor dem Recht der Menschen, und zwar dem Recht der Menschen absolut betrachtet, ohne Rücksicht auf den göttlichen Willen.

Sie sehen, da haben wir schon die moderne Humanität in ihrer schönsten Blüthe. Diese ist nach Kant'schen Begriffen die höchste Religion und die Unterweisung in ihr der beste Religionsunterricht. Wie bildend für das Gemüth ein solcher Unterricht sein muß, läßt sich leicht ermessen, und die letzten Früchte dieser „humanitären Bildung" haben wir ja längst in all der socialen Herrlichkeit unserer Zeit vor Augen.

Außer dem Unterricht in dem Recht des Menschen würde sodann ein besonderer Nachdruck zu legen sein auf die Naturkunde, weil diese eine vortreffliche Basis zur moralischen Entwicklung bietet. Z. B. der Lehrer redet von den Vögeln, zeigt, wie dieselben so lustig und fröhlich in den Zweigen der Bäume leben, und ermahnt dann die Kinder, auch stets fröhlichen und freudigen Herzens zu sein. Vielleicht steigt in einem Kinde der Zweifel auf, ob es denn nicht zu dem Zwecke besser wäre, immer zu spielen, anstatt in die Schule zu gehen. Kinder, wird der Lehrer antworten, ihr seid in der Schule, um arbeiten zu lernen. „Es ist von der größten Wichtigkeit, daß die Kinder arbeiten. Der Mensch ist das einzige Thier, welches arbeiten muß. Durch viele Vorbereitungen muß er erst dahin kommen, daß er etwas zu seinem Unterhalt genießen kann" (S. 417). Das ist ein Naturgesetz. Und wenn alle Menschen das Naturgesetz befolgen, dann entsteht eine allgemeine Ordnung im ganzen Weltgebäude, wir haben überall die schönste Harmonie. Alle Menschen sind dann eine große Familie, die einen gemeinsamen Vater hat, unter dessen Pflege wir sind (S. 444). Dieser Vater ist das höchste Wesen, der höchste Gesetzgeber. Seht ihr also, wenn ihr das Naturgesetz befolgt, so ehrt ihr diesen höchsten Vater, und das nennt man Religion (S. 446). Doch müßt ihr nicht gut sein, damit ihr es etwa bei diesem Vater gut habt, sondern weil euer Gewissen es euch so sagt (S. 445). Hierbei ist stets im Auge zu behalten, daß Kant einen Gott nur annimmt, weil wir

unseres natürlichen Gefühles wegen ihn nicht entbehren können, „wenngleich der Mensch sich nicht anmaßt, selbst das Dasein Gottes als völlig gewiß zu betheuern".

Falls nun die Kinder ihre Sache gut machen, so darf der Lehrer sie deßhalb nicht belohnen und mithin auch nicht loben. Das taugt nicht, sie werden dadurch eigennützig, und es entspringt daraus eine indoles mercenaria (S. 430).

In ähnlicher Weise wird der Lehrer auch in allen übrigen Stunden die Kinder anleiten, ruhig, fleißig, aufmersam u. s. w. zu sein, weil es das Naturgesetz, weil es das Gewissen so verlangt. Sogenannte religiöse Beweggründe müssen aber immer strengstens ferngehalten werden.

Das Einzelne können Sie sich selbst mit Leichtigkeit ausführen, deßhalb brauche ich nicht weiter darauf einzugehen. Doch glaube ich, jeder Lehrer würde zu dem obigen Bilde sagen: Nein, das bin ich nicht, das ist eine reine Caricatur. Nun, ich habe Ihnen gerade in diesem Briefe die Seitenzahlen genau angegeben, damit Sie sich durch eigenen Augenschein überzeugen können, ob ich Kants Ansichten verdreht oder übertrieben habe oder nicht. Allerdings wäre so ein Bild in Wirklichkeit eine rechte Caricatur und eine Vogelscheuche für die Kinder auf dem Wege auch zu rein natürlicher Gesittung. Jedoch kommt es hier offenbar nur auf das Princip an, daß die Religion als Grundlage aller Bildung aus der Schule zu verbannen und die absolute Moralität allein anzuerkennen sei. Ist dieß einmal angenommen, so sind die Folgerungen bald gezogen. Ob sich auch in dieser Beziehung jeder Lehrer so rein weiß oder auch nur wissen will? An wie vielen Orten aber irgend ein Samenkörnchen dieser Giftpflanze Boden gefunden hat und heimlich aufgewachsen ist, ohne als bös und verderbenbringend erkannt zu werden, das wissen Sie selbst aus Ihrer eigenen Erfahrung mir hinlänglich zu bestätigen.

## Siebenter Brief. Kritik des Kant'schen Systems.

Der kategorische Imperativ und die Autonomie des menschlichen Willens sind die Fundamente der praktischen Philosophie Kants. Mit diesen steht und fällt alles Andere. Wünschen Sie nun eine bündige und einfache Beurtheilung des Satzes von der absolut gesetzgebenden Macht der menschlichen Vernunft? So schlagen Sie den Syllabus nach, § 7. 56. Dort wird die Behauptung verworfen: „Die Sittengesetze

bedürfen der göttlichen Sanction nicht." Ist das nicht im Wesentlichen dieselbe Lehre? Denn wenn erst die ganze Moral construirt und dann die Religion gleichsam als Anhang beigefügt werden soll, so kann diese doch offenbar jener nicht zur Stütze dienen, da sie ja selbst aus ihr erwächst. Mithin hat die kirchliche Auctorität verwerfend über Kants Lehre geurtheilt und das genügt für jeden Katholiken.

Doch braucht auch die Vernunft vor einer Untersuchung dieser Lehre sich durchaus nicht zu scheuen, und ich glaube, ohne sonderliche Mühe im Gegensatz zu Kant darthun zu können, daß ohne Rücksicht auf Gott jedes wahrhaft verpflichtende Sittengesetz, jede Moral unmöglich ist. Gehen wir zunächst rein negativ voran und fragen Kant, wie er denn seine, allen früheren Auffassungen widersprechende, Behauptung vom kategorischen Imperativ beweise, oder auch nur die verbindende Kraft desselben zu erklären im Stande sei? Seine Antwort lautet: „Das zu erklären, dazu ist alle menschliche Vernunft gänzlich unvermögend, und alle Mühe und Arbeit, hiervon Erklärung zu suchen, ist verloren. Und so begreifen wir zwar nicht die praktische, unbedingte Nothwendigkeit des moralischen Imperativs, wir begreifen aber doch seine Unbegreiflichkeit, welches Alles ist, welches billigermaßen von einer Philosophie, die bis zur Grenze der menschlichen Vernunft in Principien strebt, gefordert werden kann." Also Kant drängt uns eine Behauptung auf, deren größte Begreiflichkeit ihre Unbegreiflichkeit ist, von Beweisen für dieselbe gar nicht zu reden. Das ist wahrlich eine recht starke Zumuthung an unsere Gläubigkeit, für die wir uns höflichst bedanken.

Wenn nun die Existenz des Kant'schen kategorischen Imperativs sich nicht beweisen läßt, so ist das in Bezug auf dessen Nichtexistenz sehr wohl der Fall. Und wie? Kann etwa eine eiserne Kugel, die vor mir auf dem Tische liegt, der Grund sein, weßhalb alle Punkte der Oberfläche einer Kugel von deren Mittelpunkt gleich weit entfernt sind? Nein; denn das wäre auch der Fall, wenn diese Kugel gar nicht da wäre. Ja, wenn auch gar keine Kugel wirklich existirte, so würde das Gesetz als solches dennoch seine Giltigkeit behalten. Das Gesetz ist etwas Unveränderliches und in diesem Sinne Ewiges, wie ja überhaupt Niemand behaupten wird, die Mathematik sei in ihrer Richtigkeit durch die wirkliche Existenz mathematisch genauer Körper bedingt; denn sonst dürfte es um den reellen Werth dieser Wissenschaft schlimm bestellt sein. Alle Kugeln zusammen sind eben sehr veränderlich und zufällig. Weil nun etwas Zufälliges nicht der Grund von etwas Ewigem

sein kann, so können auch alle Kugeln zusammen nicht der Grund jenes Gesetzes sein. Ich denke, das geben Sie zu. Wohlan, so ist es auch ein Naturgesetz, daß z. B. jeder Mensch, der existirt, Gott dienen muß. Dieses Gesetz ist ebenso ewig, wie das obige von der Kugel. Dieser und jener Mensch aber und alle sind zufällig; also sind sie nicht der Grund dieses Gesetzes. Wenn daher Kant mit seiner Autonomie der Vernunft beim menschlichen Willen als dem letzten Gesetzgeber stehen bleibt, so ist er nicht einmal im Stande, die Unveränderlichkeit des Moralgesetzes zu erklären. Dazu müssen wir über alle Geschöpfe hinausgehen und den Grund der moralischen Ordnung beim Urquell aller Dinge, in der Heiligkeit Gottes selbst suchen. Gott muß das Gute lieben und das Böse hassen, nicht wegen eines Gesetzes, das über ihm steht, sondern wegen der unendlichen und nothwendigen Heiligkeit seines göttlichen Wesens. Der Mensch ist geschaffen nach dem Ebenbilde Gottes, und daher hat er auch ein unveränderliches Gesetz in sich als Theilnahme an jenem Gesetze, das unerschaffen, unwandelbar, unvergänglich, ununterschieden von der Gottheit selber ist.

Was nun die Verbindlichkeit des Moralgesetzes anbelangt, so ist hier vollends die Kant'sche Theorie im Widerspruch mit jedem gesunden Denken. Daß das Sittengesetz verpflichtende Kraft habe, kann ich hier als angenommen voraussetzen, da jeder, der dieses läugnete, die ganze Welt zu einer Diebs- und Räuberhöhle machen müßte, in der nur das Recht des Stärkern gilt. So bin ich mithin z. B. verpflichtet, meinem Nächsten kein Übel zuzufügen. Warum? Weil die moralische Ordnung es so verlangt. Die moralische Ordnung aber ist offenbar nichts anderes, als die Hinlenkung des vernünftigen Geschöpfes zu seinem Endziel. Das gibt auch Kant zu. Wer hat nun dem Geschöpf sein Ziel zu setzen, wenn nicht derjenige, der es geschaffen hat? Vollbringt ein vernünftiger Mensch mit Bedacht eine Handlung oder gar eine ganze Reihe von Handlungen ohne Zweck, so nennt man das Thorheit. Ebenso aber wäre es eine Thorheit, wenn Gott die ganze große Schöpfung und zumal deren herrlichstes Werk, den Menschen, in's Dasein gerufen hätte ohne Zweck. Muß Gott aber vermöge seiner unendlichen Weisheit ein Ziel des Menschen wollen, so muß er auch Alles gebieten, was zur Erreichung dieses Zieles nothwendig ist, und Alles verbieten, was diesem Ziele widerstrebt. So sagt uns die Vernunft, daß Gott der Grund aller moralischen Verpflichtung ist, Kant aber sagt, der menschliche Wille sei es. Wer hat Recht? Wie kann ich zudem mein eigener Ge-

setzgeber und doch dem Gesetze absolut unterworfen sein? Wie kann ich etwa mir selbst in Form einer Vorschrift die Verpflichtung auferlegen, jenem Bettler dort ein Almosen zu geben? Das heißt: wenn es mir beliebt, thue ich es, und wenn es mir nicht beliebt, lasse ich es bleiben.

Nur durch den Hinblick auf Gott gelangen wir zum wahren Begriff der moralischen Ordnung, der kategorische Imperativ aber ist ein Zerrbild, das nothwendig in noch weitere Widersprüche verwickelt; denn entweder hat die autonomische Vernunft an und für sich und aus sich ihre absolute Auctorität, und dann ist sie selbst ein absolutes Wesen, ist Gott; oder der kategorische Imperativ ist eine absolute Nothwendigkeit ohne jeden vernünftigen Grund; ein blindes Fatum, ein vernunftloses Geschick waltet dann eisern über uns. Wer hat Lust, eine von diesen Consequenzen anzunehmen? Jeder muß es, der Kants Principien annimmt, aus denen diese nothwendig folgen.

Zum vollendeten Unsinn also führt uns die absolute Moral, aber nicht zur Religion. Wie wäre dieß auch für Kant möglich gewesen, da er nicht einmal einen richtigen Begriff von der Religion hat? Diese ist nämlich kein bloßer Pflichtencomplex, wie Kant meint, sondern die Summe aller Wahrheiten, die sich auf unser Verhältniß zu Gott beziehen, und der Pflichten, die sich daraus herleiten. Sie verlangt darum Anerkennung jener Wahrheiten und Erfüllung dieser Pflichten. Das Erste übersah Kant, das Letzte faßte er zu beschränkt auf; denn der Mensch als geistig-sinnliches Wesen darf sich offenbar nicht mit bloß innerer Gottesverehrung begnügen, sondern muß dieselbe auch äußerlich an den Tag legen. Darum ist die Überzeugung von der Nothwendigkeit eines gewissen religiösen Cultus auch in der natürlichen Ordnung nicht Wahnwitz, sondern Wahrheit.

Wie wir somit die Lehre Kants betrachten mögen, überall stoßen wir auf Dunkelheiten und Ungereimtheiten. Die Grundlage ist falsch, falsch mithin auch alle Folgerungen, die nur Consequenzen dieser falschen Grundlage sein können. Falsch ist es darum, daß man die Kinder nicht lehren dürfe, das Gute zu thun und das Böse zu meiden aus Liebe zu Gott. Gerade im Gegentheil, sobald sie dazu fähig sind, soll man sie auf die letzte und einzige Urquelle des moralisch Guten hinzulenken suchen. Falsch ist es, daß man die Kinder nicht zum Gebet anleiten dürfe. Gerade im Gegentheil, von frühester Jugend an sollen sie sich gewöhnen, Kraft zur Erfüllung des Sittengesetzes bei dem zu suchen, der ihnen dasselbe auferlegt hat. Falsch ist es, daß man dem

Kinde die Natur als Maßstab und Stützpunkt seines sittlichen Verhaltens hinstellen soll. Nein, nicht dem Thierleben sollen wir uns conformiren, sondern dem Willen dessen, der auch die Thiere in ihrer Weise gut gemacht hat. Nur religiöse Beweggründe sollen, und nur religiöse Beweggründe können auf die Dauer wohlthätigen Einfluß auf das Gemüth des Kindes ausüben, und Sie werden mir aus eigener Erfahrung bestätigen können, daß jeder Lehrer, der in diesem Sinne wirkt, sich der Früchte seiner Erziehung stets wird zu erfreuen haben. „Der Anfang der Weisheit ist die Furcht des Herrn." Leben Sie wohl.

**Christian Pesch** S. J.

---

# Galileo Galilei und der römische Stuhl.

(Schluß.)

11. Es bleiben uns noch die Hauptvorwürfe der Gegner im Einzelnen zu widerlegen. Zunächst werfen sie sich auf „den Zorn" des Papstes. Wie steht's denn mit diesem Zorn?

Allerdings war Urban VIII. unwillig, und er hatte wohl Ursache, unwillig zu sein. Oder hätte er nicht verlangen dürfen, daß er von einem Freunde, wie Galilei es ihm gewesen war, und von seinem vertrauten Secretär, Msgr. Ciampoli, nicht in „macchiavellischer" Weise betrogen werde?[1] Allein so gerecht sein Zorn war, so gerecht waren auch die Maßregeln, zu denen er sich bestimmen ließ — mochten dieselben immerhin streng erscheinen. Pieralisi hat alles das weitläufig bewiesen. Er zeigt, daß der Papst den Dialog nicht ungelesen verurtheilte, daß er nicht Feinde des Galilei zu dessen Richtern machte, daß er ausdrücklich verbot, Galilei zu foltern, daß er ihm eine Pension bis zum Lebensende gewährte, daß die erste Spur von der Lüge, Galilei habe unter dem Simplicius Urban VIII. gemeint, zwei volle Jahre nach dem Pro-

[1] Der Papst selbst gab wiederholt diesen Grund seines Unwillens an. Vgl. Alberi, Opp. di Galilei, IX. p. 420—436. „Galilei und Ciampoli hätten ihn betrogen"; „er beklage sich über Ciampoli und den Magister s. palatii, obwohl nach seinen Worten der letztere selbst betrogen worden"; „die Sache sei eine Ciampolata".

cesse auftritt, daß der Papst die Gefängnißstrafe in eine Internirung an sehr angenehmen Orten umwandelte, dieselbe aber nicht ganz nachließ, weil Galilei auch nach seinem zweiten Processe das eidliche Versprechen, das copernicanische System nicht mehr zu vertheidigen und zu behandeln, schlecht gehalten habe. Letzteres muß Gebler zugeben, und daß Urban VIII. die Anwendung der Folterstrafe gegen Galilei gewollt habe, hat selbst die Revue des Deux Mondes gegen Berti als eine Verleumdung zurückgewiesen [1]. Es läßt sich dieses auch sehr leicht beweisen.

Der Beschluß des Papstes vom 16. Juni 1633, worauf sich Berti beruft, ist schon oben von uns (S. 268) angedeutet worden. Wir müssen ihn hier ausführlicher wiedergeben. Er heißt: „Nach Vorlegung des Processes von Galilei, worüber oben, beschloß Se. Heiligkeit, er sei über die Intention [bei Abfassung der Schrift] zu befragen, auch mit Androhung der Tortur, und wenn er seine Aussage aufrecht hielte [2], solle er nach vorausgeschickter Abschwörung vom Verdachte der Häresie in vollständig versammelter Congregation des heiligen Officiums verurtheilt werden zum Kerker nach Gutdünken derselben Congregation, zugleich mit dem Befehle, daß er künftighin weder schriftlich noch mündlich irgendwie über die Bewegung der Erde oder das Stillstehen der Sonne und vom Gegentheil handle unter Strafe des Rückfalles in die Häresie . . ."

---

[1] Revue des Deux Mondes, 1er Oct. 1876, p. 661.

[2] „Sanctissimus decrevit ipsum interrogandum esse super intentione, etiam comminata ei tortura, ac (oder et) si sustinuerit, praevia abjuratione de vehementi . . . condemnandum ad carcerem." Es ist ganz auffallend, wie viel Kopfbrechen und Streit dieser einfache Satz verursacht hat. Pieralisi stellt (Correzioni, p. 14) zuerst fest, daß etiam, nicht et zu lesen ist, wie Berti will, und wahrscheinlich auch et si, nicht ac si. Am meisten differiren die Ansichten über das ac si sustinuerit. De l'Epinois, welcher gegenwärtig aber auch et si liest, zog die Worte zum Vorhergehenden, ergänzte torturam und übersetzte: als wenn er die Tortur ausgehalten hätte. Berti supplirt gleichfalls torturam, zieht aber die Worte zum Folgenden, so daß der Sinn wäre: und wenn er die Tortur ausgehalten, soll er verurtheilt werden. Hieraus schließt er, daß der Papst die Anwendung der Tortur gewollt habe. Pieralisi schwankte anfangs sehr; in seiner letzten Schrift (Correzioni, p. 385) zieht er die Worte gleichfalls zum Folgenden und supplirt intentionem: „wenn er die Intention [welche er angegeben hatte] behauptet". Das ist ohne Zweifel der Sinn, wenn auch nicht gerade intentionem, sondern ea, quae confessus est, oder etwas Ähnliches zu suppliren ist. Urban VIII. konnte ja auch nur für den Fall und in der Zuversicht, daß Galilei das von ihm früher Gesagte aufrechthielte, das Urtheil bereits vor dem letzten Verhöre festsetzen. Diese Bedeutung von sustinere ist auch gar nicht ungewöhnlich.

Mit Recht sagt Gebler [1], das Decret spreche nur von Androhung der Tortur. Demgemäß berichten auch die Acten, welche nicht im allergeringsten von einer wirklichen Tortur reden, nachdem sie die bloße Androhung derselben und das Bestehen des Galilei auf seiner früheren Aussage erwähnt haben. „Da nichts Anderes erhalten werden konnte, so wurde er (Galilei) zur Ausführung des (päpstlichen) Decretes, nachdem er das Protokoll unterschrieben, an seinen Ort zurückgeschickt." [2] Hier wird in der deutlichsten Weise versichert, daß nach Androhung der Tortur zur Ausführung des päpstlichen Decretes nichts weiter zu geschehen habe, so daß Galilei aus dem Verhöre entlassen und in seine Wohnung zurückgeführt werden mußte. Pieralisi macht noch auf die (oben S. 268 auch von uns mitgetheilten) Antworten, welche der Papst und sein Neffe, Cardinal Barberini, zwei Tage nach dem erwähnten Decrete dem florentinischen Hofe gegeben, aufmerksam. Denn wie konnten solche beschwichtigenden Versicherungen gegeben werden, wenn Galilei hätte gefoltert werden sollen! Zudem wußte dieser ja, wie wir im vorigen Artikel gezeigt, daß der Papst und die Inquisition sich mit seinem halben Geständnisse zufrieden stellten und mithin die Androhung der Tortur eine bloße Förmlichkeit war.

Endlich steht es fest, daß Galilei nicht wirklich gefoltert worden, wie jetzt nach dem Urtheile Geblers [3] „ruhige, unparteiische Historiker" behaupten und sogar „leidenschaftliche Gegner Roms, wie Chasles" und selbst Berti, zugeben. Bei der Procedur wurde aber nach den Worten der Acten der Befehl des Papstes genau ausgeführt, der Papst hatte also nicht die Tortur angeordnet.

Der Hauptgrund, worauf die Gegner sich steifen, ist dem „Urtheile" gegen Galilei entnommen. Die Richter sagen nämlich dort: „Da uns schien, daß du nicht die ganze Wahrheit in Bezug auf deine Intention bekannt habest, so hielten wir es nöthig, zu einem examen rigorosum zu schreiten" (judicavimus necesse esse venire ad rigorosum examen tui). Die Gegner behaupten nun, das rigorosum examen bedeute die Tortur, und wenn mithin Galilei nicht wirklich gefoltert worden, so hätte er das nur der Gnade des Inquisitions-Commissars zu verdanken

---

[1] v. Gebler, Galileo Galilei, S. 317.

[2] „Et cum nihil aliud posset haberi in executionem decreti habita ejus subscriptione remissus fuit ad locum suum."

[3] Galileo Galilei, S. 316.

gehabt. Aber bisher ist noch von Niemanden der Beweis erbracht, daß examen rigorosum nur die Tortur bedeute; es ward vielmehr mit diesem Ausdruck jedes Verhör bezeichnet, in dem die Tortur angedroht wurde, mochte nun die Drohung verwirklicht worden sein, oder nicht. Dieß hat P. Grisar noch jüngst in seinem ausgezeichneten Artikel über Galilei[1] ausführlich gezeigt. Es erhellt übrigens auch aus einer Vergleichung der Worte des „Urtheiles" mit dem im „Urtheile" citirten Decrete. In diesem oben von uns mitgetheilten Actenstücke heißt es nämlich: „Decrevit ipsum Galileum interrogandum esse super intentione, etiam comminata ei tortura." Also das examen rigorosum ist nichts Anderes als das interrogare, etiam comminata tortura. Die bloße Androhung der Tortur genügte mithin, um das Verhör zu einem examen rigorosum zu machen.

Aber wie wurde die Folter Galilei angedroht? Durch Worte oder durch Abführung in die Folterkammer? Nach den Proceßacten offenbar nur auf die erste Weise, wie auch Wohlwill[2] zugibt. Dieser Jurist, der noch einmal in genannter Schrift den verzweifelten Versuch macht, zu beweisen, daß Galilei gefoltert oder doch durch Abführung in die Folterkammer geschreckt worden, nimmt nun freilich eine großartige Verfälschung der Actenstücke an; doch da Alle, auch Liberale, wie Berti und Gebler, welche das Manuscript selbst eingesehen und geprüft haben, dessen Unverfälschtheit constatiren, und Wohlwill in dieser seiner nur durch armselige Gründe gestützten Muthmaßung ziemlich allein steht, so brauchen wir nicht weiter darauf einzugehen.

12. Größeren Beifall errang eine andere Behauptung, welche Wohlwill 1870 in Betreff des Galilei von Bellarmin intimirten päpstlichen Befehles aufgestellt hatte. Es existirt darüber gegenwärtig eine ganze Literatur, und die Controverse darüber ist auch jetzt noch nicht beendigt. Darum wollen wir hier kurz darauf eingehen und zunächst zur größeren Klarheit die über diesen Befehl handelnden Documente in extenso mittheilen. Es sind derselben vier; das erste ist ein päpstliches Decret und hat folgenden Wortlaut:

„Die Jovis 25. Febr. 1616. Ill. D. Cardinalis Millinus notificavit R. R. P. P. D. D. assessori et commissario S. Officii quod relata censura PP. theologorum ad propositiones Galilei mathematici quod sol sit centrum mundi et im-

[1] Zeitschrift für kathol. Theologie, S. 127, 188, 189.
[2] Ist Galilei gefoltert worden? Leipzig 1877, S. 85, 89.

mobilis motu locali, et terra moveatur etiam motu diurno, Sanctissimus ordinavit Illmo. D. Cardinali Bellarmino ut vocet coram se dictum Galileum, eumque moneat ad deserendam dictam opinionem; et si recusaverit parere, Pater Commissarius coram notario et testibus faciat illi praeceptum, ut omnino abstineat hujusmodi doctrinam et opinionem docere aut defendere seu de ea tractare: si vero non acquieverit, carceretur."

Das zweite Document ist ein Referat über den Galilei gegebenen Befehl:

„Die Veneris 26. ejusdem. In palatio solitae habitationis dicti Ill. D. Cardinalis Bellarmini et in mansionibus Dominationis suae Illmae. idem Ill. D. Cardinalis, vocato supradicto Galileo, ipsoque coram D. S. Illustrissima existente in praesentia adm. R. P. Fratris Michaelis Angeli Seghitii de Lauda, ordinis praedicatorum, commissarii generalis S. Officii, praedictum Galileum monuit de errore supradictae opinionis et ut illam deserat; et successive ac in continenti in mei praesentia et testium et praesente etiam adhuc eodem Ill. D. Cardinali, supradictus P. Commissarius praedicto Galileo adhuc ibidem praesenti et constituto praecepit et ordinavit proprio nomine S. D. N. Papae et totius Congregationis S. Officii, ut supradictam opinionem, quod sol sit centrum mundi et immobilis et terra moveatur, omnino relinquat, nec eam de cetero quovis modo teneat, doceat aut defendat, verbo aut scriptis, alias contra ipsum procedetur in S. Officio; cui praecepto idem Galileus acquievit et parere promisit."

Das dritte Document ist folgendes Zeugniß Bellarmins über denselben Gegenstand:

„Roma, 26. maggio 1616. Noi Roberto Cardinale Bellarmino avendo inteso che il Signor Galileo Galilei sia calunniato o imputato di avere abiurato in mano nostra, ed anco d'essere stato perciò penitenziato di penitenzie salutari; et essendo ricercati della verità, diciamo che il suddetto Signor Galileo non ha abiurato in mano nostra, nè di altri qui in Roma, nè meno in altro luogo, che noi sappiamo, alcuna sua opinione o dottrina, nè manco ha ricevuto penitenzie salutari, nè d'altra sorte: ma solo gli è stata denunziata la dichiarazione fatta da Nostro Signore et publicata dalla Sacra Congregazione dell' Indice, nella quale si contiene, che la dottrina attribuita al Copernico, che la terra si muova intorno al Sole, et che il sole stia nel centro del mondo senza muoversi da oriente ad occidente, sia contraria alle Sacre Scritture, et pero non si possa difendere, nè tenere. E in fede di ciò habbiamo scritta et sotoscritta la presente di nostra propria mano: questo dì 26 di maggio 1616."

Das vierte Document ist ein von Gherardi veröffentlichter Auszug aus den Sitzungsprotokollen der Inquisition, der also anfängt:

„Feria II. d. III. Martii 1616. Facta relatione per Illmum. D. Card.em Bellarminum, quod Galileus Galilei mathematicus monitus de ordine Sacrae Congregationis ad deserendam opinionem, quam hactenus tenuit, quod sol sit centrum sphaerarum et immobilis, terra autem mobilis, acquievit" u. s. w.

Galilei wußte nicht mehr genau alles, was hierbei geschehen, oder wollte es nicht mehr wissen; er erinnerte sich freilich, daß Dominicaner zugegen gewesen, wußte aber nicht mehr, ob diese ihm auch einen Befehl gegeben; möglich sei es freilich, aber er entsinne sich nicht mehr; er erinnerte sich auch nicht der in dem amtlichen Berichte enthaltenen Ausdrücke „docere" und „quovis modo", und später bei einem weiteren Verhöre glaubte er versichern zu können, daß diese beiden Worte nicht gesprochen seien.

Fast zu gleicher Zeit vermutheten Wohlwill [1] und Gherardi [2], daß das oben an zweiter Stelle mitgetheilte Document nur zu dem Ende gefälscht worden sei, um Galilei verurtheilen zu können. Gebler gab sich viele Mühe, diese Verdächtigung als sichere Thatsache zu vertheidigen. Die Fälschung schien den Gegnern der Kirche vollständig bewiesen zu sein; Berti widersprach indeß, und schließlich machte sich v. Gebler auf, um an Ort und Stelle die Sache zu untersuchen. Was das Resultat seiner mit der größten Sorgfalt angestellten Untersuchung war, haben wir bereits mitgetheilt. Gebler verwirft gleich seinem liberalen Gesinnungsgenossen in der allerentschiedensten Weise eine Fälschung des besagten Documents. Nichtsdestoweniger spricht er demselben als einem unwahren und formlosen Schriftstück allen juristischen Werth ab [3], eine Ansicht, die bereits Reusch [4] vertheidigt hatte.

Wir wollen nun zuerst zeigen, daß der Mangel der Unterschrift das Document nicht formlos macht, dann aber beweisen, daß dasselbe durchaus nicht im Widerspruch mit anderen sicheren Actenstücken steht und mithin alle gegen dessen Echtheit und Richtigkeit erhobenen Anklagen nichtig sind. Bezüglich des Ersten können wir uns kurz fassen. P. Grisar hat in dem bereits angezogenen Aufsatze unter Beibringung eines reichen juristischen Materials gezeigt, daß das fragliche Document eine Registratur sei, daß eine solche Einregistrirung in die Gerichtsacten, wenn sie, was Gebler für unsern Fall zugibt, von einem Notar in Gegenwart des Richters geschieht, keiner Unterschrift bedürfe; daß endlich die Galilei'schen Proceßacten dergleichen Documente mehrere enthalten, die bislang von Niemanden bemängelt wurden. Da nun das Document

[1] Der Inquisitionsproceß des Galileo Galilei. Berlin 1870.

[2] Il processo Galileo rivedutto sopra documenti di nuova fonte. Rivista Europea, anno 1. vol. 3. Firenze 1870.

[3] Die Acten des Galilei'schen Processes, S. XXIV ff.

[4] In Sybels „Historischer Zeitschrift", S. 134.

echt und von einem Notar in Gegenwart von obrigkeitlichen Personen und Zeugen gleich nach geschehenem Acte aufgesetzt wurde, so ergibt sich schon hieraus ein evidenter Grund für dessen Wahrheit, der nur durch die gewissesten Gegenbeweise entkräftet werden könnte. Solche Beweise sind aber durchaus nicht erbracht.

Der Hauptgrund der Gegner wird aus dem angeblichen Widerspruche des im beregten Documente Bezeugten mit den anderen (oben von uns mitgetheilten) Actenstücken hergenommen: Bellarmin sollte nach der Weisung des Papstes nur für den Fall einen speciellen Befehl durch den P. Commissarius auferlegen lassen, daß Galilei sich seiner Ermahnung widersetzte; letzteres sei nicht geschehen; man dürfe auch nicht annehmen, daß Bellarmin der päpstlichen Weisung nicht Folge geleistet habe; es sei also, wie übrigens auch sonst noch aus den anderen Actenstücken sich ergebe, kein specieller Befehl durch den P. Commissarius Galilei auferlegt worden; gerade das bezeuge aber das fragliche Document; also sei es unrichtig, mithin, wie von Vielen weiter gefolgert wird, verfälscht.

Wir sagen dagegen: 1) läßt sich aus keinem Documente darthun, daß Galilei der ersten Ermahnung Bellarmins nicht widersprochen habe; es läßt sich also auch nicht beweisen, daß Bellarmin gegen die päpstliche Weisung gehandelt hätte, wenn er jenen speciellen Befehl durch den P. Commissarius auferlegt; 2) Bellarmin hat nicht den Befehl auferlegt, welchen der Papst für den Fall der Widersetzlichkeit Galilei's angeordnet hatte; und was er nach dem in Frage stehenden Documente befohlen, wird im Wesentlichen durch sein dem Galilei ausgestelltes Zeugniß bestätigt.

Hat Galilei gar nicht, auch nicht anfänglich, der Ermahnung Bellarmins widersprochen? Es läßt sich das nicht aus dem (von uns an letzter Stelle gebrachten) Sitzungsprotokoll der Inquisition erweisen; denn der darin enthaltene Bericht Bellarmins ist äußerst summarisch; derselbe sagt nur, daß Galilei, „gemahnt über den Befehl" oder „auf Befehl der heiligen Congregation" (de ordine S. Congregationis), das copernicanische System „zu verlassen, Folge geleistet habe". Hier wird über die Weise und die Incidentien der „Mahnung" nicht ausführlich berichtet und nur von dem schließlichen Resultate gesprochen, welches ja auch nach dem angezweifelten Documente darin bestand, daß Galilei dem Befehle der Congregation Folge leistete. Was dann das von Bellarmin dem Galilei ausgestellte Zeugniß betrifft, so war dessen ein-

ziger Zweck, zu constatiren, daß Galilei keine Buße auferlegt worden. Bellarmin hatte darum gar keine Veranlassung, sich darüber auszudrücken, wie Galilei seine Ermahnung aufgenommen. Endlich haben die Gegner das in dem angezweifelten Documente enthaltene Wort in continenti premirt, als wenn dadurch ausgesprochen wäre, daß der P. Commissarius nach der Ermahnung Bellarmins „gleich darauf ohne Unterbrechung" Galilei jenen strengen Befehl intimirt habe, womit eine „anfängliche Weigerung" Galilei's unvereinbar wäre. Doch das Wort in continenti läßt nach juristischem Sprachgebrauche einen weiteren Spielraum zu, es kann, wie Barbosa sagt [1], nach Umständen selbst einen Zeitraum von zehn Jahren umfassen. Der Notar wurde sicher nicht zum Anfange der Unterredung zwischen Bellarmin und Galilei, sondern erst dann herbeigezogen, als der specielle Befehl auferlegt werden sollte; er konnte darum auch nicht bezeugen, wie es bei der „Ermahnung" Bellarmins hergegangen.

Aber um das beregte Document zu rechtfertigen, ist gar nicht nothwendig, mit Pieralisi und Grisar anzunehmen, daß Galilei sich der Ermahnung Bellarmins widersetzt habe; denn dieser Cardinal hat nach dem Documente gar nicht das gethan, was der Papst für den Fall der Widersetzlichkeit angeordnet hatte.

Das erste Decret sagt nämlich für den Fall, daß Galilei nicht gehorchen wolle: der Commissar des heiligen Officiums solle ihm nicht bloß befehlen, das copernicanische System nicht mehr zu lehren und zu vertheidigen, sondern er solle ihm dann überhaupt vollständiges Stillschweigen in Betreff dieses Gegenstandes vorschreiben [2]. Denen

---

[1] De dictionibus usu frequentioribus, dict. 155.

[2] Si recusaverit parere, Pater Commissarius faciat illi praeceptum, ut omnino abstineat, hujusmodi doctrinam et opinionem docere aut defendere seu de ea tractare. Der Unterschied zwischen opinionem docere und de ea tractare springt sofort in die Augen. Wenn ich etwas „lehre", will ich den Schüler zu Aneignung und Annahme desselben bewegen; wenn ich über etwas „handle", so wird diese Absicht nicht erfordert; ich kann ja über etwas handeln, um es zu widerlegen, um den Leser von der Annahme desselben abzuschrecken. Dieser Unterschied erhellt auch aus dem kirchlichen Sprachgebrauch. In dem bekannten Index-Erlaß gegen das copernicanische System werden alle Bücher, die dasselbe „lehren" (docentes), verboten, wodurch das Schreiben über diesen Gegenstand durchaus nicht verboten wurde. Dagegen wird nach dem zweiten Proceß Galilei untersagt, über den Gegenstand zu „handeln" (tractare) und hierdurch ihm völliges Stillschweigen über besagte Materie auferlegt. Im ganzen Proceß wird dem Astronomen nicht vorgeworfen, daß er überhaupt über das copernicanische System geschrieben, sondern nur, daß er dasselbe als

nämlich, die der Anhänglichkeit an eine Häresie verdächtig waren, wurde ein gänzliches Stillschweigen über den betreffenden Gegenstand auferlegt. Wir sehen das auch aus dem zweiten Processe Galilei's. Der Gelehrte hatte sich angeboten, das Ärgerniß, welches er durch seine Schrift gegeben habe, dadurch wieder gut zu machen, daß er gegen das copernicanische System schreiben wolle. Nichtsdestoweniger ward ihm als einem der Häresie Verdächtigen gänzliches Stillschweigen auferlegt. Daran wurde unerbittlich festgehalten. Als darum P. Castelli die Erlaubniß zu einer Unterredung mit Galilei erhielt, ward ihm auf das Strengste untersagt, über das beregte System mit demselben zu sprechen. Ein solches Stillschweigen sollte nun auch der Commissar der Inquisition dem Galilei vorschreiben, falls dieser sich weigerte, dem päpstlichen Befehle zu gehorchen, und dadurch seine Anhänglichkeit an die censurirte Lehre an den Tag legte. Das Protokoll erwähnt nun aber durchaus nicht, daß Galilei ein solches Stillschweigen aufgetragen worden; dasselbe verbietet dem Galilei nur, das beregte System zu „lehren und zu vertheidigen", nicht aber, „darüber zu handeln". Es ist also falsch, daß nach dem in Frage stehenden Documente Galilei das angekündigt wurde, was der Papst nur für den Fall der Weigerung oder des Ungehorsams vorgeschrieben hatte, und somit stürzt das Fundament der gegnerischen Beweisführung zusammen.

Allerdings spricht das erste Decret, welches die päpstliche Anordnung enthält, nicht für den Fall des Gehorsams von einem Eintreten des Commissars; aber es schließt dasselbe auch nicht aus, und es ist ganz begreiflich, daß Bellarmin, nachdem er in freundschaftlicher Weise Galilei gemahnt hatte, die officielle Ankündigung des Befehles einem Beamten der Congregation überließ, wie solches besser seiner Eigenschaft als Freund und Cardinal entsprach.

Aber das beanstandete Protokoll enthält die Worte docere und quovis modo, die sich weder im ersten Decrete des Papstes, noch im

---

probabel vertheidigt und gelehrt habe. Wenn nichtsdestoweniger der Cardinal von St. Onuphrius in seinem Schreiben an den Inquisitor von Venedig (Alberi, IX. p. 472) insegnare in qual si voglia modo und trattare in modo alcuno mit einander synonym gebraucht, so hat er sich hierdurch eine große Ungenauigkeit zu Schulden kommen lassen. Wie dieser Cardinal nach beendigtem Proceß, so berichtet der florentinische Gesandte vor dessen Anfang mit gleicher Ungenauigkeit, wenn er schreibt, es sei Galilei 1616 verboten worden, daß er über die beregte Meinung disputire (Alberi, IX. p. 434).

Zeugnisse Bellarmins finden! Freilich nicht ausdrücklich, aber doch einschließlich; denn wenn Galilei verboten wurde, das copernicanische System, weil es der heiligen Schrift widerspreche, zu halten und zu vertheidigen, so ist klar, daß eine der heiligen Schrift widersprechende Lehre in keiner Weise vertheidigt oder gelehrt werden dürfe. Gebler premirt freilich das im Zeugniß Bellarmins enthaltene Wort solo (nur); aber dieses enthält offenbar bloß den Gegensatz zum Vorhergehenden, daß nämlich Galilei keine Abschwörung gemacht habe und ihm keine Buße auferlegt worden.

Es lag auch gar keine Nothwendigkeit vor, das fragliche Document zu erfinden, um Galilei verurtheilen zu können. Er hatte, wie gezeigt, das Index-Verbot von 1616 übertreten; und dieses sein Vergehen war um so schwerer, als ihm das in jenem Gesetze Enthaltene durch eine besondere Mahnung im Namen des Papstes auferlegt worden war, und er dessen Befolgung gelobt hatte. Die Vertheidigung des Systems war also sowohl durch ein allgemeines Gesetz, als durch einen speciellen Befehl des Papstes verboten, weil dasselbe der Schrift widerspreche: also durfte sie nicht mit jener Wärme, die nach eigenem Geständniß Galilei sich erlaubt hatte, geschehen. Diese Beweisführung der Richter ist ganz unabhängig von dem in Rede stehenden Document und setzt nur das von Galilei zu seiner Vertheidigung angerufene Attest Bellarmins voraus. Wenn aber die Richter nichtsdestoweniger sich an jenes notarielle Document halten, so ist das natürlich, weil man in gerichtlichen Verhandlungen sich auf gerichtliche Actenstücke zu stützen sucht.

Schon oben haben wir angedeutet, warum das Tribunal, obwohl Galilei nicht nur gegen den speciellen Befehl des Papstes, sondern auch gegen den bekannten Index-Erlaß gefehlt hatte, dennoch in seinen Acten die Übertretung des ersten als die hauptsächlichste Schuld Galilei's angibt. Das Urtheil handelt nämlich größtentheils von diesem speciellen Befehle, während des Index-Verbotes bloß in einem Satze Erwähnung geschieht. Dasselbe gibt ferner als Grund, weßhalb Galilei vor die Inquisition gefordert und der Proceß gegen ihn instruirt wurde, nur „die Übertretung des Befehles" an. Ebenso wird nur dieses in der „Abschwörung" als Ursache angegeben, weßhalb sich Galilei der Häresie verdächtig gemacht habe. Alles dieses geschah mit Rücksicht auf den Magister s. palatii, Riccardi. Derselbe bekam sehr bald Furcht und Reue über die von ihm gegebene Druckerlaubniß. Denn gewaltig war

das Aufsehen darüber, daß ein solches Buch, wie die Schrift Galilei's war, mit der Censur der Inquisition gedruckt worden. Der Censor schob die Schuld davon auf die Jesuiten, welche nach seiner Verdächtigung „Galilei in der heftigsten Weise verfolgen" wollten und deßhalb den Papst wie die öffentliche Meinung aufregten. Als es aber zum Processe kam, vertheidigte er nicht das Buch, sondern gab Galilei preis, indem er sich ausredete, derselbe habe ihm den ihm gewordenen Befehl verheimlicht und so die Druckerlaubniß erschlichen. Der Gerichtshof nahm diese Worte in sein Urtheil auf, allerdings nicht mit der Angabe, daß der Magister s. palatii dieselben vorgebracht; doch von wem anders sollte diese Ausrede herrühren, als von demjenigen, den sie entschuldigte, der auch allein wußte, was Galilei ihm verheimlicht hatte, der endlich längst vor dem Urtheilsspruch den Gegenstand der Ausrede mit den Worten andeutete, es sei etwas aufgefunden worden, das für sich allein hinreiche, Galilei zu verderben? Die wahre Art und Weise, wie die Druckerlaubniß gegeben worden, war zu verdemüthigend, als daß die daran Betheiligten nicht lieber zu einer Ausrede gegriffen hätten. Und der Commissar des heiligen Officiums, welcher den Proceß instruirte und dabei so viele Rücksichten auf Galilei nahm, glaubte, ähnliche Rücksichten seinem Mitbruder schuldig zu sein, und formulirte darum die Anklage dahin, daß Galilei den dem Magister s. palatii verheimlichten Befehl des Papstes vom Jahre 1616 übertreten habe. Er that hierbei dem Angeklagten kein Unrecht; denn Galilei hatte sich wirklich gegen diesen Befehl vergangen, was die Übertretung des Inder-Erlasses um so schwerer machte.

Nicht selten werden die Jesuiten Scheiner und Grassi, mit denen Galilei eine erbitterte wissenschaftliche Fehde geführt hatte, verdächtigt, als ob sie durch Denunciren und Aufstacheln die ganze Procedur und Verurtheilung zuwege gebracht hätten. Die Acten enthalten nichts hiervon. Ebensowenig läßt sich diese Anschuldigung sonst beweisen. Scheiner verließ bereits im März 1633 vor dem ersten Verhöre Galilei's Rom, und obwohl er anfänglich entschlossen gewesen, gegen dessen heftige Angriffe zu schreiben, so unterließ er doch solches, als Galilei verurtheilt worden. Doch wenn auch diese beiden wissenschaftlichen Gegner Galilei's dessen Verurtheilung betrieben hätten, so folgt noch nicht daraus, daß der ganze Orden darauf hingearbeitet habe; und geradezu lächerlich ist das Motiv, welches Gebler hierfür angibt: daß nämlich die Jesuiten durch moralische Vernichtung des Laien Galilei sich das Monopol der

Wissenschaft und des Unterrichtes hätten sichern wollen[1]. So etwas bedarf keiner Widerlegung.

13. War Galilei vom copernicanischen System fest überzeugt? Urtheilen wir nicht nur nach seinen heiligsten Betheuerungen, sondern auch nach der Größe seines Genies, welches das Unzulängliche der von ihm gebrachten Argumente einsehen mußte, so gehen wir nicht fehl, wenn wir diese Frage verneinen. Dagegen spricht nicht sein großer Eifer in Vertheidigung des genannten Systems. Bei Controversen erhitzt man sich nicht selten gerade in ungewissen Fragen am meisten, da man den Mangel unumstößlicher Beweise durch Heftigkeit zu ersetzen sucht.

Bei Gegnern der Kirche herrscht das Vorurtheil, als ob die Furcht vor der Folter Galilei und Andere zur Abschwörung gegen ihre Überzeugung vermocht habe. Nichts kann falscher sein. Die Folter wurde nach dem Inquisitionsproceß nur angewandt, um Jemand zum Geständniß einer mehr oder minder bewiesenen Schuld zu bringen; denn die damalige Strafjustiz ließ meistens die Verurtheilung von dem Geständniß des Angeklagten abhängen und sah sich deßhalb, wenn sie in solchen Fällen nicht alle Schuldigen freisprechen wollte, in die Nothwendigkeit versetzt, dieselben auf jegliche Weise zum Geständniß zu nöthigen. Es ward also Galilei nur darum die Folter angedroht, weil er seine Anhänglichkeit an das copernicanische System, welche jedem unbefangenen Leser seiner Dialoge auffällt, nicht eingestehen wollte[2]. Er betheuerte auf das Bestimmteste und blieb dabei selbst nach Androhung der Tortur, daß er nach dem 1616 ihm gewordenen Befehle des Papstes jenes System ganz aufgegeben habe. Wenn ihm darum befohlen wurde, das copernicanische System abzuschwören, so ward ihm hiermit keine Gewalt angethan, sondern nur die Bekräftigung dessen von ihm verlangt, was er selbst auf das Heiligste und Standhafteste behauptet hatte. Aber wie, wenn Galilei wirklich von der Wahrheit des copernicanischen Systems überzeugt gewesen? Nun, dann hätte er diese Überzeugung

---

[1] Galileo Galilei, S. 190 u. 191. Galilei war übrigens nicht Laie, sondern Kleriker, da er, um die Einkünfte eines von Urban VIII. ihm verliehenen geistlichen Beneficiums zu genießen, die Tonsur empfangen hatte.

[2] Dieß sagt übrigens ausdrücklich der Commissar der Inquisition in seinem schon öfter von uns angezogenen vertraulichen Schreiben an den Cardinal Barberini: „weil Galilei geläugnet habe, was in seinem Buche offen hervortrete, deßhalb werde sich die Nothwendigkeit ergeben, größere Strenge anzuwenden und weniger Rücksichten zu nehmen." Pieralisi, p. 197.

nicht verläugnen dürfen. Wie Paulus dem Petrus in's Angesicht widerstand, wie die Dominicaner und die Pariser Theologen sich energisch Johannes' XXII. irrthümlicher Meinung über die visio beatifica widersetzten, wie Bellarmin Clemens VIII., der für die praedeterminatio physica eingenommen war, so beharrlich widersprach, daß der Papst den großen Cardinal von seinem Hofe entfernte: so hätte auch Galilei in jenem Falle handeln müssen. Doch der Florentiner hatte nichts von einer Martyrer-Natur. Er war nicht einer jener groß angelegten Charaktere, die, um mit dem hl. Paulus zu reden, „nichts gegen die Wahrheit vermögen", denen Heuchelei und Verstellung mehr als der Tod zuwider sind. Seine Unaufrichtigkeit bei Abfassung der Dialoge, beim ganzen Processe, in seinen letzten Lebensjahren zogen ihm wohlverdientes Mißtrauen zu und trugen die Hauptschuld an seinem ganzen Unglück. Schwer ist es, über das Innere eines solchen Mannes zu urtheilen. Dennoch müssen wir Gebler beipflichten, wenn er aus den vertrautesten Briefen Galilei's den Schluß zieht, daß dieser von Herzen römisch-katholisch war. Er hielt — und darin täuschte er sich nicht — das copernicanische System für vereinbar mit der heiligen Schrift und dem katholischen Glauben.

Doch wir müssen einem falschen Schlusse aus dem soeben Gesagten vorbeugen. Daraus, daß es in einzelnen außerordentlichen Fällen erlaubt ist, den höchsten Behörden zu widerstehen, folgt noch nicht, daß man nur da hinsichtlich der Lehre zu gehorchen hätte, wo ein unfehlbarer Spruch ex cathedra vorliegt. Es wäre das vielmehr Stolz und Anmaßung. Wer die Demuth besitzt, welche das Christenthum und noch mehr der Stand eines Priesters erheischt, wird bereitwilligst, auch in Fragen, in denen das Oberhaupt der Kirche nicht in feierlichster Weise von seiner Machtfülle Gebrauch gemacht hat, falls nur nicht das Gegentheil klar ist, sein Urtheil dem der höchsten römischen Behörden, ja auch dem seiner unmittelbaren geistlichen Vorgesetzten unterwerfen.

14. War die Verurtheilung Galilei's dem Fortschritte der Wissenschaft schädlich? Durchaus nicht, nicht einmal für Galilei selbst. Sein größtes Werk, wodurch er Vater der neueren Physik wurde, sein Dialog über die „Neuen Wissenschaften", ward erst nach seiner Verurtheilung fertig gemacht und herausgegeben. Die Villa Arcetri bot ihm die Muße zu seinen Forschungen, welche ihm vielleicht nicht geworden, wenn er am toscanischen Hofe geblieben und in neue Controversen über das copernicanische System verwickelt

worden wäre. So zog ihn sein Unglück von einer Frage ab, deren Lösung nach dem damaligen Zustande der Wissenschaft noch nicht reif war, und führte ihn ungetheilt anderen Fragen zu, in welchen er bahnbrechend wirkte.

Noch weniger als Galilei wurden Andere, wie die Geschichte der mathematischen und physikalischen Wissenschaften beweist, durch die Strafsentenz wider diesen Astronomen an den wissenschaftlichen Forschungen gehindert. Die Gegner denken überhaupt viel zu gering von der Wissenschaft, wenn sie behaupten, daß ihr Fortschritt durch eine solche Maßregel gehindert werden könnte. Aber so wird's gemacht. Bald stellt man sie pantheistisch als die Gottheit hin, welche mit absoluter, unaufhaltsamer Nothwendigkeit sich entwickelt und fortschreitet. Und gleich darauf spricht man von ihr, als ob sie ein hysterisches Weiblein wäre, das durch den bloßen Gedanken an die Schrecken der Inquisition nervenschwach und ohnmächtig wird. Nein, nein: die Wissenschaft ist keine Gottheit — Menschen sind es, die sie betreiben — aber die, welchen Gott eine wahre Liebe zur Wissenschaft einflößt, wie es deren Unzählige in der römischen Kirche gibt, solche lassen sich nicht so leicht vom rastlosen Forschen abhalten, überzeugt, daß die heilige Kirche, die Mutter der Civilisation, sehnlichst den wahren Fortschritt wünscht und auf jegliche Weise befördert, und daß keine neu entdeckte Wahrheit der ewigen von Gott geoffenbarten und durch die Kirche verkündeten Wahrheit widersprechen kann.

Wissenschaft und Religion sind zwei Schwestern, die in größter Harmonie zu einander stehen, weil beide nur die Wahrheit verfolgen. Aber diese Harmonie kann getrübt werden wegen der Dunkelheit vieler Fragen; so kann ein scheinbarer Widerspruch eintreten, und solche scheinbare Widersprüche, welche dann durch Unwissenheit und Leidenschaften noch schreiender werden, erzeugen Gefahren, in denen zahllose Menschen an ihrem Glauben und hierdurch auch an ihrem Seelenheile Schiffbruch gelitten haben. Die kirchlichen Behörden sind verpflichtet, solchen Gefahren entgegenzutreten. Wenn sie solches Galilei gegenüber gethan haben, so wurden sie hierzu nach langem Zögern durch das unkluge Vorgehen Galilei's provocirt. Dem Fortschritte des menschlichen Wissens haben sie dadurch nicht geschadet und noch viel weniger schaden wollen, obwohl sie thatsächlich hierbei einen Mißgriff gethan.

Die Inquisition ist nicht die Kirche, nur ein Tribunal der Kirche. Gegen Galilei hat sie weder leidenschaftlich noch ungerecht gehandelt, die

Schuld lag an diesem Gelehrten selbst. Wir bemitleiden auf das Höchste sein Loos, dürfen uns aber hierdurch nicht zur Ungerechtigkeit gegen seine Richter hinreißen lassen. Doch wenn dieselben auch gefehlt, so würde die Nothwendigkeit, in welche sich die Gegner der Kirche versetzt fühlen, immerfort auf diesen Proceß zurückzukommen, für sich allein das glänzendste Zeugniß für jenes Tribunal sein. Gäbe es wohl ein herrlicheres Zeugniß für die preußischen Gerichte, als wenn ihre Gegner, um etwas gegen sie vorzubringen, immerfort auf einen Proceß aus dem Anfang des 17. Jahrhunderts zurückgreifen müßten?

**G. Schneemann** S. J.

---

# Aus den Jahrbüchern eines Nonnenklosters zur Zeit der französischen Revolution.

(Schluß.)

## 4. Die Bemühungen zur Begründung einer neuen Heimath.

Mit der Ankunft in London hatten die Bedrängnisse der Schwestern ihr Ende noch nicht erreicht; bis sie sich zu geordneten Verhältnissen durchkämpfen konnten, waren noch manche kleinere oder auch größere Schwierigkeiten zu überstehen. Gleich der erste Aufenthalt in der Hauptstadt war schon mit vielfachen Unannehmlichkeiten verbunden. Die große Anzahl der Schwestern und Pensionärinnen machte es nöthig, daß sie sich auf die beiden von ihren Freunden ihnen besorgten Häuser vertheilten; so wohnten denn 12 Chor- und 3 Laienschwestern mit 12 Pensionärinnen in der Doverstraße, die übrigen in der ziemlich weit entfernten Burlingtonstraße; in dem ersteren Hause war jedoch keine Küche, so daß die Schwestern auf das warten mußten, was man ihnen aus dem andern Hause schickte. In beiden Häusern wurde das beste Zimmer zur Kapelle eingerichtet, und da zu jener Zeit viele emigrirte französische Priester in London lebten, hatten sie täglich das Glück, mehreren heiligen Messen beiwohnen zu können. Indessen war die Vertheilung der Communität auf zwei Häuser nicht nur mit größeren Unkosten, sondern auch mit vielen

Unannehmlichkeiten verbunden; daher war ihnen das Anerbieten Lord Cliffords, ihnen sein Haus in der Brutonstraße für einige Zeit zu überlassen, sehr willkommen, und freudig gingen sie darauf ein, obgleich auch diese neue Wohnung noch nicht geräumig genug war. Sie mußten in den einzelnen Zimmern zu 8 oder 10 wohnen, indem sie die Matratzen auf dem Boden nebeneinander ausbreiteten. Ende August bezogen sie dieses Haus und sie fuhren fort, dort die Tagesordnung genau zu beobachten, welche sie gleich bei ihrer Ankunft in London eingeführt hatten. Weil die geringe Anzahl der Pensionärinnen nur sehr wenige Schwestern beschäftigte, war der ganze Tag theils dem gemeinschaftlichen Brevier-gebet, theils der Betrachtung, theils Handarbeiten gewidmet.

Der Eifer der guten Nonnen, inmitten des Lärmens und Treibens der Weltstadt in stiller Abgeschiedenheit ihren heiligen Regeln gemäß zu leben, ist gewiß sehr erbaulich; noch mehr aber muß man sich über den Geist der Liebe und Eintracht freuen, der unter ihnen herrschte und der sie eher jedes Opfer bringen als in eine zeitweilige Auflösung der Genossenschaft willigen ließ. Manche Nonnen hatten in London Anverwandte, von denen sie mit offenen Armen aufgenommen worden wären; aber alle zogen es vor, im Kreise ihrer Schwestern Unbequemlichkeiten und Entbehrungen jeder Art zu ertragen. Gott belohnte ihre Treue, indem er edlen Freunden eingab, ihnen in ihrer unangenehmen Lage beizuspringen. Auch damals, wie in jüngster Vergangenheit, war es der katholische Adel des Landes, der mit den größten Opfern sich bemühte, den zahlreichen vertriebenen Ordensfamilien und den vielen hundert französischen emigrirten Priestern Wohnung und Unterhalt zu bieten. Der Himmel nahm diese Opfer der Liebe mit sichtbarem Wohlgefallen an, indem gerade in jenen Tagen der große Aufschwung des Katholicismus in England seinen Anfang nahm.

Inzwischen wurde der Aufenthalt in London den Schwestern sehr lästig und sie sahen sich sehnsüchtig nach einem Orte um, wo sie ihrem Beruf als Ordensfrauen und Erzieherinnen ungestörter leben konnten. Anträge wurden ihnen von verschiedenen Seiten gemacht, aber keiner wollte ihnen zusagen.

„Schon während unseres Aufenthalts in Rotterdam," erzählt uns Mutter Clifford, „erhielten wir einen Brief von Lord Stourton, der uns in der verbindlichsten Weise sein Haus zu Holme als einen Zufluchtsort für den Fall anbot, daß wir nichts Besseres finden könnten. Er bat um sofortige Antwort, da er im Falle unserer Zusage es aus-

bessern und fertig machen wollte. Nach einigen Briefen hatten wir aber damals die Hoffnung, bei unserer Ankunft in London daselbst ein Haus übernehmen zu können, und mehrere andere Plätze standen uns in Aussicht, so daß es schien, wir könnten unter allen das geeignetste wählen; so baten wir seine Lordschaft, er möge uns erlauben, erst bei unserer Ankunft in England die definitive Antwort zu geben, indem mehrere unserer Freunde uns ähnliche Anerbieten machten, und wir erst an Ort und Stelle entscheiden könnten, welches für uns am geeignetsten sei . . . Bei unserer Ankunft in London ließ uns Lord Arundel ein Haus in Cornwallis anbieten. Allein dessen Lage schien uns gar nicht geeignet, da es für eine Erziehungsanstalt viel zu entfernt war. Und es war gut, daß wir es nicht nahmen; die Theresianerinnen von Antwerpen, denen es Lord Arundel überließ, fanden es sehr baufällig, daß sie nur wenige Räume benutzen konnten und trotz ihrer geringen Anzahl — es waren ihrer bloß 16 oder 17 — kaum Platz genug hatten; auch war in Cornwallis die Herbeischaffung der nöthigen Lebensmittel mit großen Schwierigkeiten verbunden. Lord Arundel hatte von dem schlechten Zustande dieses Hauses keine Kenntniß, und sobald er davon erfuhr, ließ er es sofort ausbessern. Sir John Webbe bot uns einen seiner Landsitze in Dorsetshire an, allein das Haus war auch vernachlässigt und nicht geräumig genug für unsere Communität. Sir Talbot und manche Andere riethen uns Amesbury, ein Gut des Herzogs von Queensbury, das damals zu verpachten war: zwar betrug die Miethe 100 Pfd. Sterl. und sie wäre mit den Steuern u. s. w. jährlich auf etwa 200 Pfd. Sterl. (4000 Mark) gekommen; allein wir hofften, der Herzog würde es uns für eine geringe Summe überlassen. Deßhalb reisten zwei Nonnen in Begleitung P. Cliftons nach Amesbury, um das Haus zu sehen, und kehrten ganz entzückt zurück. Auf unsere Bitte machten einige unserer Freunde, welche den Herzog kannten, einen Versuch, dasselbe für uns zu gewinnen und mehrere Briefe wurden zu unseren Gunsten an ihn geschrieben." Auch manche andere Häuser kamen noch in Vorschlag; aber sie waren entweder zu klein oder nicht zu miethen. Lord Gage versagte den Nonnen sein Haus, „weil ein protestantischer Edelmann der Nachbarschaft so sehr gegen Nonnen eingenommen sei, daß er nicht in ihrer Nähe leben möge". Zwei Monate warteten sie Tag für Tag auf eine Antwort des Herzogs von Queensbury; aber umsonst. Der Winter nahte heran und sie hatten noch keine gesicherte Stellung.

„Unsere Lage war sehr peinlich. Wir lebten in London sehr theuer, die Jahreszeit war schon weit vorangeschritten, mehrere Nonnen lagen krank darnieder, weil es ihnen an frischer Luft und Bewegung fehlte. Niemand von uns verließ das Haus, außer um Einkäufe zu machen, und das besorgte einzig die Schaffnerin mit einer Begleiterin, Niemand besuchte die Eltern und Verwandten in der Stadt" . . .

„Da sich unsere Hoffnungen betreffs aller in Vorschlag gebrachter Niederlassungen zerschlugen, entschloß sich P. Clifton, nach Yorkshire zu reisen und Holme anzusehen, das uns Lord Stourton angeboten hatte und das er nicht vergeben wollte, bis wir eine Unterkunft gefunden hätten. Er schrieb in der herzlichsten Weise an die ehrw. Mutter nach London und bat, sie solle doch ja nicht aus Rücksicht für ihn Holme einer anderen besseren Wohnung vorziehen, er habe es nur als zeitweiligen Zufluchtsort und wenn wir nichts Besseres bekämen, vorgeschlagen, zudem bat er uns um die Erlaubniß, falls wir Amesbury oder irgend ein anderes Haus erhielten, für uns die Miethe des ersten Jahres zahlen zu dürfen. Als P. Clifton zurückkehrte, meinte er, Holme wäre für uns ganz entsprechend, und da wir vom Herzog von Queensbury auf unsere vielen Briefe noch immer keine Antwort erhielten, entschlossen wir uns, nach Holme überzusiedeln."

„Während unseres Aufenthaltes in London verloren wir die Mutter Theresia Dennet. Sie hatte im Monat März ihr großes Jubiläum erlebt, allein wir konnten es nicht feiern. Viele Jahre lang war sie sehr krank und wir betrachteten es als eine besondere Gnade, daß sie nicht auf der Reise verschied. Seit unserer Ankunft in London wurde sie elender und starb am 12. September. Wir übertrugen ihr Begräbniß einem Manne, der gewöhnlich das Begräbniß der emigrirten Priester besorgte. Sie wurde zu Pancras begraben. Zwei Priester und zwei Damen unserer Bekanntschaft folgten als Leidtragende in Trauerkutschen dem Leichenwagen. Es that uns Allen ungemein leid, daß wir sie nicht unserer heiligen Regel gemäß im Ordenskleide begraben, noch ihre Leiche auf den Gottesacker begleiten durften."

Gegen Ende October konnten endlich die Schwestern nach zweimonatlichem Aufenthalte den Lärm der Hauptstadt verlassen; da sie aber wünschten, so bald wie möglich in der neuen Heimath zur Ruhe zu kommen, war es dem edlen Lord, der ihnen so großmüthig ein Asyl anbot, nicht möglich, vorher an dem Hause die nöthigen Reparaturen vornehmen zu lassen. Sobald der Entschluß, Holme zu übernehmen, gefaßt

war, wurde sogleich das nothwendigste Haus- und Kirchengeräth auf einem Wagen nach Yorkshire gesendet; das übrige Gepäck jedoch, das bisher noch immer in den Waarenlagern an der Themse gelegen hatte, wurde zu Schiff nach Hull gesendet, um von dort aus nach Holme transportirt zu werden. Obgleich die Regierung sie von allem Eingangszoll für dasselbe befreit hatte, kam es ihnen doch sehr theuer; mußten sie ja bloß an Lagergeld für die zwei Monate und an andern kleinen Nebenkosten mehr als 100 Pfd. Sterl. (2000 Mark) bezahlen. Wie gegenwärtig noch, so kostete eben auch damals das Reisen viel Geld, aber die göttliche Vorsehung, auf welche damals wie jetzt die vertriebenen Ordensleute bauten, wußte immer großmüthige Seelen zu erwecken, welche die bedeutenden Kosten übernahmen. Allerdings hatten die Flüchtlinge trotzdem noch Manches zu leiden, aber es fehlte doch nicht am Nothwendigsten und zuletzt, wenngleich nach manchen vergeblichen Versuchen und mühsamen Anstrengungen, fanden alle vertriebenen Genossenschaften wieder einen Wirkungskreis, welcher sie den verlorenen verschmerzen lassen konnte. Begleiten wir nun wieder die Schwestern auf ihrer neuen Irrfahrt, die mit der Ankunft in Holme noch nicht ihr Ende erreichte. Die ehrwürdige Mutter Clifford erzählt:

„Wir hielten es für das Wohlfeilste, die Post zu benützen, und schlossen mit dem Postmeister in London einen Vertrag, daß er uns à Person zu 3 Pfd. Sterl. 5 Sh. (65 Mark) nach Holme befördere. Am 21. October Morgens um 6 Uhr fuhren die Ersten, 4 Chorschwestern und 2 Laienschwestern, ab und wir kamen um 9 Uhr Abends nach York. Wir fuhren direct nach der ‚Bar', wo die Oberin, Madame Rouby, und die ganze ehrwürdige Communität auf uns schon seit zwei Stunden warteten; das schlechte Wetter und die schlechten Wege hatten uns aufgehalten. Sie empfingen uns in der herzlichsten Weise und hatten ein prächtiges Abendessen vorbereitet. Jede wollte uns ihre Zelle für die Nacht einräumen, und man konnte sich nichts Freundlicheres und Aufmerksameres als diese Nonnen denken. Wir mußten an die ehrwürdige Mutter schreiben, daß unsere ganze Communität sammt den Pensionärinnen u. s. w. an ihrem Kloster abstiegen, eine abschlägige Antwort würde sie wirklich beleidigen. Am folgenden Tage nahmen wir daselbst Frühstück und Mittagessen; unsere ganze Communität wurde mit derselben Liebe und Freundlichkeit behandelt. Lord und Lady Stourton waren gerade in York und besuchten uns am folgenden Morgen. Sie drückten ihre große Freude darüber aus, daß

es ihnen vergönnt sei, uns in unserer gegenwärtigen traurigen Lage ein Asyl anbieten zu können, und bedauerten nur, daß sie nicht eher von unserer Zusage Kunde erhielten und so das Haus nicht besser hätten einrichten können. Lord Stourton hatte beim Empfange unseres Briefes vor zwei Tagen sofort einen reitenden Boten an den Verwalter geschickt und ihm befohlen, in Eile Alles zu unserer Aufnahme bereit zu machen.

„Nachdem wir York gegen 2 Uhr Nachmittags verlassen hatten, kamen wir um 6 Uhr Abends nach Holme und begaben uns sofort in die Kapelle, um Gott für unsere glückliche Ankunft zu danken. Seit vielen Jahren war das Haus nur von einem Priester und zwei Dienern bewohnt; es war sehr feucht, denn seit langen Jahren war in den meisten Zimmern nicht mehr geheizt worden; auch war der Verwalter abwesend, als Lord Stourtons Bote kam, so daß nichts für unsere Ankunft vorbereitet war. Wir fanden nur ein Stückchen Fleisch, aber wir konnten uns mit Thee helfen, von dem wir glücklicher Weise etwas mitgenommen hatten. Der nächste Morgen war ein dem hl. Franz Xaver geweihter Freitag und das Fest des hl. Raphael. Der Verwalter kam zurück und besorgte uns alles Nöthige, Kohlen, Bier, 2 Fässer Ale, 6 Dutzend Flaschen Wein, Thee, Zucker, Kaffee, Fleisch und Butter. Nur an Wasser litten wir Mangel" (später verschaffte ihnen Lord Stourton ein Fuhrwerk, das ihnen Wasser zuführte).

Nicht so freundlich, wie von dem katholischen Lord, wurden die Nonnen von den meist protestantischen Dorfbewohnern aufgenommen, und es ereignete sich gleich in den ersten Tagen ein höchst komischer Vorfall: „Den Leuten im Dorfe war unsere Ankunft wenig erwünscht; sie fürchteten, wir möchten den Preis der Lebensmittel in Folge unseres Bedarfes steigern. Als sie uns zuerst erblickten, waren viele nicht wenig erschrocken, so viele Personen in einer ungewöhnlichen Kleidung zu sehen; sie meinten, wir wären in Frauenkleider vermummte Franzosen. Mit diesem Gedanken lief der Dorfpolizist zum Friedensrichter und meldete ihm, es sei etwas Schreckliches vorgefallen — mehr als 50 Personen seien nach Holme Hall gekommen und er fürchte, es seien Franzosen, auch erwarte man ihrer noch mehr; er hielte es deßhalb für das Beste, den für ein Alarmfeuer auf dem Hügel hinter dem Hause vorbereiteten Holzstoß anzuzünden, um die ganze Gegend sofort unter die Waffen zu rufen. Glücklicher Weise war der Friedensrichter von unserer Ankunft unterrichtet und konnte also den aufgeregten Sicherheitswächter

beruhigen, daß er von uns nichts zu befürchten habe. Der Friedensrichter hatte einen köstlichen Spaß an dem Einfalle des Polizisten und erzählte später die Geschichte unseren Freunden" . . .

„Das Haus war größer, als wir es uns vorgestellt hatten, aber doch erlaubte es uns nicht, eine bedeutende Zahl von Pensionären anzunehmen. Die Hauskapelle namentlich machte uns große Freude, sie ist geräumiger, als sie es in England gewöhnlich sind, und war die erste Kapelle, die in Yorkshire zu ebener Erde gebaut wurde. Aber das Haus war außerordentlich feucht, so daß die Teppiche in der Kapelle ganz vermodert waren. Wir wünschten daher, unsere Mitschwestern möchten noch ein paar Wochen in London sich gedulden, bis wir die Zimmer gehörig gelüftet und geheizt hätten; aber sie hatten die Stadt so satt, daß unsere Vorstellungen umsonst waren. Sie trafen alle auf den 7. November ein, und die göttliche Vorsehung, die uns bisher auf unserer langen und mühseligen Reise so wunderbar vor aller Krankheit bewahrte, beschützte uns auch hier. Denn obwohl der Winter ungewöhnlich naß und kalt war, wie seit vielen Jahren nicht mehr, und in Folge davon Krankheiten und Fieber in ganz England herrschten, blieben wir von jedem Unwohlsein befreit und erfreuten uns sogar einer besseren Gesundheit, als in Lüttich."

So hatten die Schwestern ein zeitweiliges Heim gewonnen und begannen auch sofort, „die Klausur zu begrenzen, die heiligen Regeln zu beobachten und dieselbe Tagesordnung einzuhalten, wie in Lüttich. Nur gingen wir vorerst nicht in die Metten, da die Kapelle zu feucht und kalt war, noch standen wir des Morgens um 4 Uhr auf." Die Nonnen waren jetzt recht froh, Amesbury, das sie zuerst so gerne gehabt hätten, nicht bekommen zu haben. „Es liegt so nahe bei Salisbury und Bath, daß wir ganz gewiß der Störung durch viele Besuche ausgesetzt gewesen wären und nicht den Vortheil der Abgeschiedenheit genossen hätten, wie hier. Dieses scheint uns durch eine ganz besondere Fügung der Vorsehung gegeben, damit wir in uns den Eifer in unseren religiösen Pflichten und namentlich den unserem Institute so wesentlichen Geist der Sammlung und des Gebetes erneuerten. Das that uns sehr noth wegen der beständigen Aufregung und Zerstreuung, der wir seit dem Abschiede von unserem theuren Kloster und namentlich in London ununterbrochen ausgesetzt waren. So machten wir denn vor Weihnachten unsere jährlichen geistlichen Übungen und hielten auf Epiphanie unsere Gelübdeerneuerung — und bei dieser Gelegenheit erschienen wir alle im

Ordenskleide." Auch sonst rechneten sie es sich an den Tagen der Profeß und Einkleidung zur besonderen Gunst, das geliebte Ordenskleid anlegen zu dürfen, und Mutter Clifford vergißt nie zu bemerken: „Die Gottesbräute trugen drei Tage das Ordenskleid."

Als der Sommer kam, sahen sie sich genöthigt, die noch übrigen zehn Pensionärinnen zu entlassen und das Pensionat aufzugeben, „bis es der Vorsehung gefallen würde, uns in eine hiezu passendere Lage zu bringen". Das machte großes Aufsehen unter den befreundeten katholischen Familien. „Die meisten glaubten, wir wollten nach Amerika, ja man sagte sogar, es läge schon ein Schiff bereit, das uns hinüberführen sollte . . . Wir erhielten zahllose Briefe darüber und konnten die Leute von der Grundlosigkeit dieses Gerüchtes gar nicht überzeugen."

Um Holme Hall hatte sich eine kleine katholische Gemeinde gebildet, die von dem alten, kränklichen Priester, der früher das Haus bewohnte, pastorirt wurde. Die Hauskapelle war zu gleicher Zeit katholische Pfarrkirche und das mußte die Nonnen an Sonn- und Festtagen nicht wenig stören: „Die Pfarrangehörigen kamen in unser Hochamt und in unsere Vesper; das war aber bei dem sehr beschränkten Raume der Kapelle nicht gerade angenehm. Viele Protestanten drängten sich auch herein aus Neugierde und um unseren Gesang zu hören. Jeden Sonn- und Festtag war Hochamt und Vesper; wir begleiteten den Gesang auf einem Clavier, da die Orgel für die Kapelle viel zu groß war." Der Zudrang der Protestanten wurde immer größer. „Von Sonntag den 19. Juni (1796) an mußten wir das Singen der Vesper unterlassen wegen der Haufen von Protestanten, die sich in die Kapelle drängten und die sich recht oft unehrerbietig benahmen."

Ein anderes Mal hätten die protestantischen Nachbarn den Nonnen beinahe eine Barbara-Ubryk-Geschichte angehängt. „Mutter Constantia Roper starb am 1. Juni (1796). Sie war eine Zeitlang nicht mehr gut bei Verstand und man hatte sie daher lange nicht mehr in der Kapelle gesehen. Einige unserer Nachbarn setzten sich nun in den Kopf, wir hätten das arme kleine Persönchen ermordet und in unserm Garten begraben." Bei diesem Anlasse erhalten wir auch eine kleine Beschreibung über die Art des Begräbnisses zu jener Zeit, als der katholische Ritus sich noch keineswegs in der Öffentlichkeit entfalten durfte, die Katholiken nur an sehr wenigen Stellen Friedhöfe hatten und somit der protestantische Prediger es sich nicht selten herausnahm, Katholiken zu begraben. „Nachdem man das Maß für den Sarg genommen, legte man ihr das

Ordenskleid an und die Nonnen beteten den Psalter an ihrer Seite. Sie hatte einen flachen Sarg mit nichts Anderem, als der Angabe des Namens, Alters und Todestages. Man hatte uns fälschlich berichtet, ein Kreuz dürfe auf dem Sarge nicht angebracht werden; es ist wohl erlaubt und geschieht oft. Die Leiche wurde unter den üblichen Ceremonien vor 7 Uhr Morgens in die Kapelle getragen, eine Viertelstunde später begannen wir das Todtenofficium und die Leiche blieb bis Abends in der Kapelle. Sie wurde 6 Uhr Abends im Chore der (protestantischen) Pfarrkirche von Holme beigesetzt, die auf einem Hügel steht und in alten Zeiten eine katholische, der seligsten Jungfrau geweihte Kirche war. Acht Frauen trugen sie und noch andere waren eingeladen, die mit P. Clifton, zwei Nonnen und unseren Knechten der Leiche folgten. Die Eingeladenen wurden vorher mit Wein und Kuchen bewirthet." Bei einem anderen Anlasse ähnlicher Art wird bemerkt: „Die Bahre wurde von 6 Laienschwestern in schwarzer Kleidung und mit schwarzen seidenen Hüten getragen. Die Leiche wurde auf unseren ausdrücklichen Wunsch nicht in der (protestantischen) Kirche begraben, aber der Prediger war beim Begräbnisse. Er hatte kein Recht auf Bezahlung, allein wir schenkten ihm eine halbe Guinee (10 Mark 50 Pfg.) und gaben ihm und dem Küster und den beiden Brownjohns schwarze seidene Hutbänder und Handschuhe."

Da zugleich mit dem Pensionate ein bedeutender Theil der Einnahme wegfiel, mußten sich die Nonnen manche Entbehrungen auflegen, um nur leben zu können. „Als man auf Ostern 1796 die Rechnungen abschloß, fand sich, daß unsere Ausgaben um ein paar hundert Pfund unsere jährlichen Einkünfte überstiegen. Alles war schrecklich theuer, namentlich Mehl und Fleisch und das letztere verursachte die größten Auslagen. So schränkte die ehrwürdige Mutter die Fleischgerichte ein und wir hatten jeden Abend Abstinenz, mit Ausnahme der Kranken, die etwas kaltes oder gehacktes Fleisch erhielten."

Inzwischen erkundigten sich die Schwestern fleißig nach einem für eine Erziehungsanstalt geeigneten Hause. Viele kamen in Vorschlag, aber nichts wollte recht passen. Endlich kam ein Anerbieten, das annehmbarer schien: Deanhouse in Wiltshire, und so reiste P. Clifton mit 2 Nonnen dorthin, um es zu besichtigen und, im Falle es passend schiene, zu miethen. Die Familie Arundel und Lady Smythe, die in der Nachbarschaft des neuen Hauses wohnten, hatten dasselbe sehr empfohlen. Die Lage war wie gewünscht, aber bei aller Einschränkung gestattete es doch kaum die

Aufnahme von mehr als 20 Pensionären, zudem waren viele der Zimmer in jämmerlichem Zustande, so daß P. Clifton und die Nonnen ungemein schwankend waren, ob sie das Haus annehmen sollten. Umsonst baten sie den Verwalter wiederholt, er möge ihnen wenigstens eine Frist von acht Tagen gewähren, um die Antwort von der Oberin abzuwarten, indem sie ihm vorstellten, „wie unangenehm und mißlich es für sie sei, die sie ja nur zwei aus der Communität wären, eine Angelegenheit von solcher Bedeutung ohne die Billigung der Oberin und der Mitschwestern abzuschließen"; er bestand auf sofortigen Entscheid, und die Nonnen entschlossen sich endlich, das Haus vorläufig auf ein Jahr zu miethen. „Der Grund, welcher sie hierzu bewog, war die Überzeugung, daß die Mehrzahl der Communität die Zurückweisung des Hauses noch unlieber gesehen hätte . . . Die Feuchtigkeit des Hauses und der Umstand, daß man in Holme keine Pensionäre annehmen konnte, ließ unsere Communität eine andere Wohnung wünschen, und das bestimmte auch die Bevollmächtigten, die Sache abzuschließen, obgleich das neue Haus keineswegs allen Wünschen entsprach."

Am 1. October trafen die Nonnen wieder in Holme Hall ein, wo Alles schon am Aufpacken war. Und nun beginnt wiederum der lästige und aufregende Umzug. Die Kosten desselben mußten begreiflich groß sein; so wandten sich die Nonnen an ihre Gönner und erhielten in Kurzem an 500 Pfd. Sterl. (10,000 Mark). Ein Schiffer übernahm es, das Hausgeräthe u. s. w. für 100 Pfd. Sterl. (2000 Mark) von Hull nach Southampton, dem nächstgelegenen Hafenplatze, zu bringen. Am 23. October 1796, gerade zwei Jahre nach der Ankunft der ersten Nonnen in Holme Hall, verließen wiederum die ersten Schwestern dieses Haus. Die übrigen folgten ihnen in den ersten Tagen des November. Da quer durch das Land keine Postverbindung bestand, mußten sie die Straße von York über London nach Salisbury nehmen, obschon diese einen Umweg von mehr als 50 engl. Meilen machte. Das Unglück wollte, daß sie die Fahrt von London nach Salisbury gerade am 5. November, dem Gedächtnißtage der Pulververschwörung, zurücklegen mußten, der bis auf das letzte Jahrzehnt herab in England ein Tag des tollsten Unfuges und ungestrafter Verspottung und Beleidigung der Katholiken war. Wir können uns die Angst der Nonnen inmitten der „No popery!" heulenden Pöbelhaufen vorstellen. Sie wagten es nicht, die Wagen zu verlassen, um Nahrung zu sich zu nehmen. „Es war der 5. November, und man hatte uns den ganzen Weg verfolgt, Schwärmer auf unsere

Pferde und Wagenfenster losgebrannt u. s. w. Wir hatten den ganzen Tag keine Stärkung und seit dem Frühstück Tags vorher nichts mehr genossen, zudem starben wir fast vor Kälte . . . Wir erreichten Salisbury erst um 2 Uhr Morgens. Bei unserer Ankunft wollte man uns erst nicht einlassen und dann fanden wir weder Feuer noch Lebensmittel . . . Endlich zündete man uns ein elendes Holzfeuer an und gab uns etwas kaltes Fleisch, das wir mit unsern Gabeln an das Feuer hielten, um es etwas zu erwärmen. Es war Sonntag Morgen, und da wir von keiner (katholischen) Kapelle in Salisbury wußten, mochten wir nicht bleiben, sondern bestellten sofort Wagen nach Dean. Diese konnten nur mit der größten Schwierigkeit beschafft werden; im Gasthause war gerade Alles zu Bette gegangen, der Morgen grimmig kalt und die Wege nach Dean so entsetzlich schlecht, daß die Postillone, welche dieselben kannten, sich fürchteten, und jene, welche sie nicht kannten, sich weigerten, uns dorthin zu bringen. Endlich fuhren wir ab, wir wurden schrecklich geschüttelt und mitten auf dem Wege schienen die Postillone die Straße verloren zu haben. 5 Uhr Morgens kamen wir an; Alles war zu Bette. Lange Zeit riefen und läuteten wir umsonst, und als wir eingelassen wurden, war kein Feuer da, an dem wir uns hätten wärmen können. Aber unsere theuern Schwestern sorgten rasch für Alles, dessen wir bedurften."

In dem neuen Hause ging es den Nonnen anfangs recht elend, es war so unwohnlich als möglich; dazu kam die außerordentliche Kälte des Winters und der hohe Preis der Kohlen, der fast nicht zu erschwingen war. „Den Winter über litten wir viel von der Kälte, denn die Witterung war äußerst streng; wir konnten keine Kohlen bekommen und mußten uns mit einem elenden Holzfeuer behelfen." Auch der Eigenthümer des Hauses zeigte sich schwierig. „Mr. Emly war uns gar nicht so günstig, wie wir von ihm dem Zeugnisse unserer Freunde gemäß mit Grund erwarten konnten, und es that uns sehr leid, daß wir die Bedingungen der Miethe bei ihrem Abschlusse nicht schriftlich festgestellt hatten." „Noch ist der Contract nicht unterzeichnet, und Mr. Emly stellt nun in Abrede, daß er es unserem Entschlusse anheimgegeben habe, die Miethe von Jahr zu Jahr zu verlängern; er macht uns täglich neue Schwierigkeiten."

Und noch von einer anderen Seite bereitete man den Schwestern, obschon gewiß mit der besten Absicht, Schwierigkeiten. Der hochwürdige Bischof Walmsley befahl ihnen, das Ordenskleid wieder anzulegen. „Nun hätte gewiß der ehrwürdigen Mutter und der ganzen Communität nichts

angenehmer sein können, gleichwohl glaubten sie sich durch die Klugheit verpflichtet, dem Hochwürdigsten Herrn Gegenvorstellungen zu machen." Gerade damals befürchtete man in England eine Invasion der Franzosen; dann hätten die Schwestern sich trennen und einzeln in den Familien eine Unterkunft suchen müssen, und unter solchen Umständen schien es wünschenswerth, die bisher in England getragene Kleidung beizubehalten. Gleichwohl wollte der Bischof von seiner Forderung auf wiederholte Bitten nicht abstehen. Die Nonnen baten nun den apostolischen Nuntius in London um seine Fürsprache; dieser sagte, es sei auch seine Meinung, daß es in gegenwärtigen Umständen unklug wäre, das Ordenskleid anzulegen. Das scheint den Bischof erzürnt zu haben und er befahl den Schwestern umgehend, das Ordenskleid sofort anzulegen. Sie gehorchten und der Nuntius belobte ihre Unterwerfung.

Zwei fernere Jahre hatten die Schwestern in Deanhouse zugebracht; das Pensionat war wieder eröffnet worden, allein es konnte daselbst nur klein bleiben. Da gefiel es endlich Gott, das inbrünstige Gebet der Schwestern zu erhören und sie an den Platz zu führen, den seine Vorsehung ihnen bestimmt hatte, und dieser Platz war kein anderer — als ein Haus, das die grimmigste Verfolgerin der Katholiken Englands, die Königin Elisabeth, gebaut hatte.

„Mr. Mac Evoy hatte seiner Schwester, der Mutter Aloysia Stanislaus Mac Evoy, eine Gabe von 1000 Pfd. Sterl. (20,000 Mark) versprochen, falls wir ein geeignetes Haus zum Kaufe finden würden." Man hielt also wieder Umschau und zuerst kam Clarence House, ein Gebäude des Herzogs von Clarence, in Vorschlag. „Wir waren auf dem Punkte, abzuschließen. Die ehrwürdige Mutter hatte bereits den Rath versammelt und wollte das Kapitel berufen, um die Zustimmung der Communität zu dem Kaufe einzuholen. Aber der Rath hielt dafür, man müsse sich noch besser bezüglich der Abgaben und des verpachteten Landes informiren. Inzwischen erhielten wir ein Anerbieten betreffs New-Hall in Essex und man dachte, das würde noch geeigneter sein. Das schien eine ganz besondere Fügung der Vorsehung, und wir zweifelten nicht, daß wir es dem eifrigen Gebete Mancher in der Communität verdankten, denen Clarence House, weil es so nahe bei London lag, nicht gefallen wollte. Zahlreiche Besuche wären dort unvermeidlich gewesen, und sie fürchteten, der Geist der Zerstreuung möchte sich einschleichen." Man fand in der That, daß New-Hall in jeder Beziehung den Vorzug verdiene, und das Kapitel beschloß am 5. November 1798

seinen Ankauf. Sie bezahlten 2000 Guineen (42,000 Mark) für das Haus und 2000 Pfd. Sterl. (40,000 Mark) für etwa 58 Acker angrenzenden Landes. Mit Recht bemerkt Mutter Clifford: „Es ist ein bemerkenswerther Umstand, daß dieses Haus, welches von der Königin Elisabeth erbaut wurde, nun in ein Kloster verwandelt werden soll. Früher war es ein Palast, der von Heinrich VII. begonnen und von Heinrich VIII. und Elisabeth vollendet wurde; der heutige Bau aber stammt allein von Elisabeth her, denn die älteren Theile wurden niedergerissen."

Nun ließen sich die Nonnen in dem unbequemen Deanhouse nicht mehr zurückhalten; trotz des Winters siedelten sie im Laufe des Februar 1799 noch in das neue und bleibende Heim über. Den einen Flügel des Hauses räumten sie gänzlich der Erziehungsanstalt ein und behalfen sich inzwischen mit dem anderen Flügel, so daß die große Halle inmitten beider Flügel, wo früher Königin Elisabeth Hof hielt und die jetzt zur Kapelle eingerichtet wurde, Schule und Kloster trennte. Im kommenden Frühling schon mußten sie an einen Neubau denken, da der Zudrang zu dem neueröffneten Pensionate ungemein groß war. „Am 29. Mai wurde der Grundstein des neuen Baues gelegt. Die ehrwürdige Mutter legte den ersten Stein, Mutter Aloysia Stanislaus Mac Evoy den zweiten, die Schaffnerin den dritten u. s. w. Wir legten Reliquien von der hl. Theresia, dem hl. Franz Xaver und anderen Heiligen unter den Grundstein. Im Refectorium durften wir sprechen und hatten Wein und ‚heiße Rollen' (hot rolls) am Mittag und Abend. Die Arbeiter und Knechte erhielten eine gute Mahlzeit in einem Nebengebäude, sie bekamen zudem Ale, Punsch und Rauchtabak; auch hielten sie einen Tanz mit zwei Fideln."

Gerade ein Jahr später feierten die Nonnen abermals ein Fest. „Am 29. Mai 1800 war das Gebäude fertig und wir hielten unseren Einzug. Am 28. segnete P. Clifton sämmtliche Zimmer und jede Nonne wählte sich nach ihrem Alter im Ordensstande ihre Zelle. Der 29. war der denkwürdige Tag, an dem wir vor sechs Jahren unser liebes Lütticher Kloster verlassen mußten; so baten wir die ehrwürdige Mutter, sie möge uns am selben Tage in unsere Zellen einziehen lassen, und sie bewilligte unsere Bitte. Wir sangen das Te Deum und die heilige Messe wurde zur Danksagung für unsere Rettung dargebracht. Zwei und einen halben Tag lang hatten wir die Erlaubniß, bei Tische zu sprechen, bekamen Wein, Punsch, Thee, ‚heiße Rollen' u. s. w. und Jegliche

freute sich über die Maßen, daß wir nun wieder eigene Zellen bezogen, deren die meisten von uns seit langer Zeit entbehrt hatten; sowohl zu Holme Hall als zu Dean und Anfangs hier hatten nur sehr Wenige dieses Glück."

Mit diesem Freudenfeste wollen wir von den guten Schwestern Abschied nehmen, deren Schicksale während 8 Jahren voll Unruhe und Aufregung wir uns erzählen ließen. Sie haben die Feuerprobe der Prüfung bestanden und Gott verlieh ihnen zum Lohne hierfür und zum Ersatze für das alte Kloster in der Fremde ein neues Kloster in der Heimath, das sich rasch und glücklich entwickelte. Das „Kloster des heiligen Grabes zu New-Hall" ist noch in unseren Tagen eine überaus blühende Ordensgemeinde und eine der angesehensten Erziehungsanstalten Großbritanniens. Auch der in Lüttich zurückgelassene Besitz ging der Genossenschaft nicht verloren; laut dem zu Amiens am 25. März 1802 zwischen Frankreich und England abgeschlossenen Friedensvertrage mußten die in den Niederlanden confiscirten Güter den englischen Unterthanen ausgeliefert werden. Die Nonnen baten P. Barrow, ein Mitglied der damals unterdrückten Gesellschaft Jesu, der nach Lüttich ging, um für seine Mitbrüder in Stonyhurst die Zurückgabe ihrer Güter zu betreiben, auch ihre Geschäfte zu besorgen, und Alles wickelte sich nach Wunsch ab.

„Durch Nacht zum Licht!"

Jos. Spillmann S. J.

# Recensionen.

**Das Buch Tobias.** Übersetzt und erklärt von **Dr. C. Gutberlet.** Mit oberhirtlicher Approbation. 8°. V u. 355 S. Münster, Theissing, 1877. Preis: *M.* 5.

Der Verfasser liebt es, wie sein Commentar zum Buche der Weisheit bereits gezeigt hat, neben den kritischen und exegetischen Erörterungen auch Streifzüge auf das Gebiet der speculativen und praktischen Theologie zu unternehmen und namentlich aus dem hl. Thomas längere Stellen zur Erläuterung jener Fragen und Gesichtspunkte einzuschalten, die sich bei Erwägung der im heiligen Texte niedergelegten Gedanken ergeben. Dieser Eigenthümlichkeit ist Dr. C. Gutberlet auch im vorliegenden Commentar treu geblieben. Er erscheint in demselben als ebenso tüchtiger Exegete, wie allseitig bewanderter Theologe. Die Aufforderung, theologische Fragen in den Kreis der Besprechung mit hereinzuziehen, lag aber bei dem Buche Tobias um so näher, weil die erzählten Ereignisse von selbst die Fragen über die Engelwelt, über deren Eintheilung, Verhalten zum Raume, über ihre Erscheinungen, ihre angenommenen Körper und die Natur der darin verrichteten Thätigkeiten u. dgl. anregen. Über all' diese Fragen haben der hl. Thomas und nach ihm die scholastischen Theologen die eingehendsten Forschungen angestellt, und der Verfasser wollte seine Leser in etwa mit deren Ergebnissen bekannt machen. „Wir haben geglaubt," äußert er sich im Vorworte, „die Resultate jener großartigen und anziehenden Speculation in einem sachlichen Commentar schon deßhalb mittheilen zu sollen, weil nach gegenwärtiger Studienordnung diese Fragen kaum mehr eigens in der Theologie behandelt zu werden pflegen." Besonders reiche Ausbeute lieferte, neben dem hl. Thomas, Suarez in seinem Werke De Angelis.

So flicht der Herr Verfasser kürzere oder längere Excurse ein aus dem hl. Thomas S. 135 über die Art und Weise, wie die Engel zu Gott sprechen; S. 171 über deren Handlungen in den angenommenen Körpern; S. 228 über deren Bewegungskraft; S. 229 über den Aufenthaltsort der Teufel; S. 232 über die versuchenden Teufel; — und aus Suarez S. 135, 136 über den Verkehr der Engel mit Gott; S. 160 f. über Kenntniß und Bewegung der Engel; S. 164 f., ob eine hypostatische Vereinigung eines Engels mit einem andern Wesen möglich, und wie die

Annahme eines Körpers aufzufassen sei; S. 225 über deren Existenzweise im Raume u. dgl. Um die Thätigkeit Raphaels in's Licht zu setzen, wird auch auf analoge Fälle im Leben der Heiligen hingewiesen. Neben diesen die Engel betreffenden Erläuterungen finden sich noch zahlreiche andere Bemerkungen eingestreut. So wird S. 76 nach dem hl. Thomas das Verhältniß der leiblichen und geistlichen Werke der Barmherzigkeit zu einander erörtert; S. 113 nach demselben entwickelt, wie Barmherzigkeit und Wahrheit in allen Werken Gottes sich darstelle; S. 114, in wiefern für fremde Sünden Strafen verhängt würden; S. 297, wie Almosen, Gebet und Fasten Mittel seien gegen die Sünde. Im Anschluß an den heiligen Text erhalten wir ferner Reflexionen über den Werth des Begräbnisses (S. 77, 139), zusammenfassende Schilderungen der Tugenden des Tobias, seiner Barmherzigkeit, Demuth und aufopfernden Liebe (S. 88 f.), der Eigenschaften seines Gebetes (S. 108), eine Darlegung, warum Stolz, Begierde und Habsucht gleichmäßig als Quellen aller Sünde bezeichnet werden können (S. 147) u. dgl. Am einläßlichsten aber wird bei Gelegenheit von Tob. 12, 15: „ich bin der Engel Raphael, einer von den Sieben, die vor dem Herrn stehen", über diese sieben Engel und die nach Pseudo-Dionysius in der thomistischen Schule üblich gewordene Eintheilung der Engel in assistentes und ministrantes gehandelt (S. 304—314), von denen die ersteren, die assistentes, die drei oder vier höchsten Ordnungen, gar nicht geschickt werden sollen, da nach der Lehre jener Theologen hierzu nur die ministrantes, die Engel niederer Ordnung, verwendet würden. Gegen diese Eintheilung und Auffassung erklärt sich Dr. Gutberlet auf das Entschiedenste, indem er besonders auf Hebr. 1, 14, Is. 6, 6, Gen. 3, auf die Ansicht der Kirche über den Engelfürsten Michael, auf die entgegenstehenden Zeugnisse der heiligen Väter und zahlreicher gewichtiger Theologen (Alexander von Hales, Scotus, Marsilius, Molina, Cornelius a Lapide) hinweist. Und gewiß, die Stelle im Hebräerbriefe läßt keinen Ausweg offen, da der Apostel die Erhabenheit Christi über alle Engel darthun will, und daher sie alle, keinen ausgenommen, „dienstbare Geister" nennt, „zur Dienstleistung entsendet um deren willen, die das Heil erben sollen". Auch die Stelle bei Isaias ist zu klar und einfach, als daß sie eine gezwungene Deutelei zuließe. Ein Seraph ist es, der zum Propheten vom Throne Gottes her fliegt und mit einem Glühstein dessen Mund berührt, sprechend: „Siehe, dieß hat berührt deine Lippen und hinweggenommen ist deine Schuld" u. s. f. Zudem ist das die einzige Stelle der heiligen Schrift, wo von den Seraphim die Rede ist. Wenn also hier, wie Manche aus Liebe zur Aufstellung des apokryphen Dionysius wollen, kein eigentlicher Seraph gemeint sein soll, woher sollen wir dann über die Existenz der Seraphim noch etwas erfahren?

Aber, könnte man fragen, wenn Dr. Gutberlets Commentar so verschiedene theologische Fragen bespricht, leidet darunter nicht die strenge exegetische Methode? Sind wir nicht in Gefahr, wieder in jene Bahnen einzulenken, in denen so viele Exegeten früher sich wohlgefielen, nämlich bei Gelegenheit eines Textes in langen Excursen über fernliegende Stoffe sich zu

ergehen? Weise Maßhaltung ist freilich erfordert und vor Allem, daß die behandelten Gegenstände wirklich mit dem heiligen Texte in inniger Verbindung stehen, oder zu dessen vollem Verständnisse wirklich ersprießlich resp. nothwendig seien. Auch das darf man dem Erklärer nicht verargen, daß er auf die theologischen Folgerungen aus seinem Texte hindeutet. Dieses vorausgesetzt und zugegeben, wird man die meisten Andeutungen sowohl, als auch die etwas längeren Ausführungen nicht beanstanden, da sie mehrfach neue Gesichtspunkte eröffnen und zur fruchtbaren theologischen und praktischen Verwerthung des heiligen Textes Anleitung geben. Außerdem ist den textkritischen und anderen rein exegetischen Fragen durchaus nichts von der ihnen gebührenden Aufmerksamkeit entzogen worden.

Die Einleitung ergeht sich besonders in der Darlegung des Verhältnisses der vier verschiedenen Texte, in denen der Inhalt des Buches Tobias überliefert und in der Kirche gelesen ward und zum Theil noch wird. Da ist zuerst die Itala, die lateinische Bibel der ersten sechs Jahrhunderte, die sich als Übersetzung des Textes des Cod. Sinaiticus darstellt; sodann die syrische Übersetzung, mit der gleichfalls eine Anzahl griechischer Codices stimmen; drittens jene Textgestalt, wie sie in den angesehenen vaticanischen und alexandrinischen Handschriften, theilweise auch in der syrischen und ganz in der armenischen Übersetzung vorliegt, und endlich die Vulgata. Diese Texte weichen hier nicht bloß in einzelnen Lesearten, sondern in ganzen Sätzen und selbst verhältnißmäßig längeren Darstellungen von einander ab. Der Verfasser gelangt zu dem Ergebnisse, daß diese vier Textesrecensionen einen ausführlichen Originaltext voraussetzen, aus dem sie durch Abkürzung und Zusammenziehung entstanden seien, so daß namentlich die sittlich-religiösen Momente, die sich zerstreut in den vier Texten, am reichlichsten aber in der Vulgata finden, alle vereint vom Originaltext geboten wurden. Dieses Resultat kann allerdings nicht auf rein kritischem Wege dargethan werden, es wird wesentlich durch die Hinzunahme von theologischen Principien bedingt. Das Studium dieser Texte ist auch besonders deßwegen interessant, weil es mit Händen greifen läßt, daß eine Textesrecension durch kirchlichen Gebrauch geheiligt und als authentische heilige Schrift durch eben diesen Gebrauch erklärt werden kann, wenn ihr auch manche für dogmatische und moralische Wahrheiten belangreiche Texte abhanden gekommen sind. Da der Verfasser mit Sixtus Senensis, Serarius u. A. die beiden Tobias selbst, Vater und Sohn, als Autoren betrachtet, ist ihm die Ursprache des Buches auch die hebräische [1].

---

[1] Diese Ansicht des Herrn Verfassers hat eine neue Bestätigung erfahren. Wie nämlich Professor Bickell in der Innsbrucker „Zeitschrift für katholische Theologie" 1878, 1. Heft, S. 216, mittheilt, hat Dr. Adolph Neubauer in der bodlejanischen Bibliothek zu Oxford den chaldäischen Text des Buches Tobias wiedergefunden. Ein für die Textkritik epochemachender Fund! Professor Bickell, dem einige Abschnitte des chaldäischen Textes übersandt wurden, gibt bereits Andeutungen darüber. Der neugefundene chaldäische Text stimmt am meisten mit der zweiten griechischen Recension

Gehaltvoll und lehrreich sind die einleitenden Erörterungen über den geschichtlichen und dogmatischen Werth des Buches — wobei es nicht bloß für die außerkirchlichen Erklärer, sondern auch für „einige laue Katholiken" Seitenhiebe absetzt — und über den Zweck desselben, der hauptsächlich darin erblickt wird, daß diese andauernde Erscheinung eines Engels als dienenden Begleiters zum Vorbilde desjenigen Verhältnisses von Gott vor unsere Augen gestellt werden soll, in welchem der heilige Schutzengel zu einem Jeden von uns steht. Schließlich wendet sich die Einleitung in scharfer, aber durchaus solider Polemik gegen die Aufstellungen des Ober-Rabbiners Kohut, der die Abfassung des Buches in wahrhaft krasser Ignoranz bis in's 3. Jahrhundert nach Christus herabsetzt und zoroastrische Anschauungen und Entlehnungen in demselben finden will. Ein literarischer Bericht schließt die Einleitung.

Das Buch selbst bietet sowohl die deutsche Übersetzung der Vulgata, als auch zur Vergleichung gegenübergestellt die der Itala, beziehungsweise des Sinaiticus. Hierdurch sollte nicht bloß ein klarer Einblick in das Verhältniß beider Texte ermöglicht, sondern namentlich dem Leser jene alte Erklärung an die Hand gegeben werden, welche eine ausführlichere Recension von selbst bietet. Mitbestimmend war auch noch der Umstand, daß der Sinaiticus, von den früher bekannten Fragmenten abgesehen, noch keine Übersetzung und Erklärung gefunden. Im Commentar sodann ist eine durchgängige Vergleichung der Texte, ihrer Übereinstimmung, ihrer Abweichungen in Fassung desselben Gedankens, ihrer Verschiedenheiten in der Schilderung oder Angabe der begleitenden Umstände und Beweggründe der Handlungen u. s. f. angestellt — ein reiches Gebiet zur Übung des kritischen Scharfsinns! Und der Verfasser stellt auch da seinen Mann. In vielen Fällen weiß er durch glückliche Combinationen die Abweichungen zu erklären, zwischen den verschiedenen Textfassungen zu vermitteln oder aufzuzeigen, daß ein und dasselbe Factum, ein und dieselbe Wahrheit bloß in verschiedener Strahlenbrechung sich abspiegle.

Am meisten Liebe und Aufmerksamkeit wird aber, wie billig, der Erklärung des Vulgata-Textes gewidmet. Er gilt mit Recht in Hervorhebung der sittlich-religiösen Momente als der bei Weitem vorzüglichste Text, und der Commentator versäumt es nie, dessen Verdienste in klarer Zeichnung der geistigen Seite und der übernatürlichen Motivirung rühmend zu erwähnen. Zu dem Gebete der Sara 3, 12—23 wird z. B. bemerkt:

„Auch in diesem Gebete treten die charakteristischen Eigenthümlichkeiten der Vulgata gegenüber den anderen Texten sehr scharf hervor. Während letztere sehr detaillirte Angaben über die Umstände des Gebetes haben und in diesem selbst die zeitlichen Verhältnisse der Sara mehr in's Auge fassen, hebt die Vulgata den Seelenzustand und das ascetische Moment mehr hervor. Aber gerade hier zeigt sich auch recht klar der hohe Vorzug der Behandlung des Stoffes durch die Vulgata. Im

---

im Sinaiticus überein; ferner stellt sich heraus, daß der von Sebastian Münster herausgegebene hebräische Text aus dem Chaldäischen übersetzt ist.

Griechischen sind sicher die großen Wunder, die Gott durch Sendung eines Engels u. s. w. wirkte, nicht motivirt. Dort erscheint an Sara durchaus keine ungewöhnliche Tugend; denn was ist es Besonderes, nach tiefer Kränkung einmal ein feuriges kurzes Gebet zu sprechen, wie das in V. 11—16 griechisch enthalten ist? Ohne die Angabe der Vulgata V. 18 ist man versucht, ihr einen hohen Grad von Sinnlichkeit beizulegen, da sie mit sieben Männern unter so abschreckenden Umständen sich verband. Ja ohne den tieferen Einblick, den die Vulgata in ihr Inneres gewährt, erscheint selbst ihr Gottvertrauen in einem durchaus zweifelhaften Lichte, da sie ja sogar an Selbstmord denkt. Dagegen wahrt allein die Vulgata in ihrer Darstellung vollständig den sittlichen Ernst, indem sie nachdrucksvoll hinweist auf die besondere Reinheit ihres früheren Lebens (V. 16 ff.) in ihrer Eheschließung, auf ihre Demuth (V. 19) und ihre heldenmüthige, auf die erhabensten Anschauungen von Gottes Vorsehung gestützte Resignation (V. 21 ff.), auf die dreitägige Dauer ihres mit strengen Fasten verbundenen Gebetes. Auf diese Weise erhält sie erst einige Ähnlichkeit mit ihrem großen Leidensgefährten Tobias, um dann gleich ihm auch einer so außerordentlichen Gnade theilhaftig zu werden" (S. 126).

Doch möchten wir hieran eine Bemerkung knüpfen. Es scheint uns, daß an dieser Stelle der griechische Text und mit ihm die Itala doch zu sehr in den Schatten gestellt werden, wenn behauptet wird, die großen Wunder seien gar nicht motivirt, es erscheine an Sara durchaus keine ungewöhnliche Tugend u. s. f. Ein *inniges* Gebet enthält auch der griechische Text. Das *tiefe* Gottvertrauen spricht sich aus in der Wendung: „Und nun habe ich auf dich mein Antlitz und meine Augen gerichtet." Hoffnung und Resignation athmet die Schlußbitte: „Und wenn es dir nicht gut scheint, mich dem Tode zu überliefern, so schaue nun auf meine Schmach." Man erwäge, nach welchen Vorgängen sie so betet! Wie man aber versucht sein soll, ihr einen hohen Grad von Sinnlichkeit beizulegen ohne V. 18 der Vulgata, ist uns gleichfalls nicht klar. Denn im Griechischen heißt ihr Selbstbekenntniß: „Du weißt, o Herr, daß ich rein bin von aller Befleckung mit einem Manne, und nicht habe ich befleckt meinen und meines Vaters Namen in dem Lande meiner Gefangenschaft." Diese ihre Gesinnung einerseits, andererseits ihre Eigenschaft als Erbtochter und die alttestamentliche Anschauung von Ehe und Kindersegen dürften völlig hinreichen, ihre Tugend und Handlungsweise in's rechte Licht zu stellen. Wäre hier die von Dr. Gutberlet geübte Kritik richtig, so würde der griechische Text — die Itala — hier einen *wesentlichen* Mangel aufweisen in der Wiedergabe seines Stoffes: er hätte ja die eine Hauptperson, die auch den Gegenstand der Wunder bildet, in völlig unzutreffender und mangelhafter Weise charakterisirt. Was die Selbstmordgedanken angeht (die Itala bietet: voluit laqueo vitam finire — in anderer Recension se suspendere, nach den Schmähreden der Magd, 3, 10), so nimmt der Verfasser voluit als motus primus, als Versuchung, wie auch Tirinus z. B. diese Stimmung animi impetum et primum motum nennt. Vielleicht ist zu dieser Erklärung noch hinzuzunehmen, was der Herr Verfasser später bei anderer Gelegenheit bemerkt, nämlich, daß nicht bloß die Itala sehr deutlich auf eine Befreiung der Sara vom bösen Geiste hinweise (S. 134), sondern daß auch die Vulgata damit vollkommen zusammenstimme, wenn sie 12, 14

den Engel Raphael sagen lasse: „Und nun sandte mich der Herr, dich zu heilen, und Sara, die Frau deines Sohnes, vom bösen Geiste zu befreien.“ Nimmt man einmal eine Infestation der Sara von einem bösen Geiste an, so dürfte das ein weiteres Mittel an die Hand geben, jenen plötzlichen Selbstmordgedanken in einer das Gottvertrauen der Sara nicht gefährdenden Weise zu erklären. Obgleich wir die obengenannten Vorzüge der Vulgata vollkommen anerkennen, so möchten wir doch bemerken, daß auch der griechische Text mehr als einmal die sittlich-religiösen Momente klarer und ausführlicher hervorhebt; man vergleiche z. B. die auf S. 279, 292, 332, 333, 345 einander gegenübergestellten Texte.

Und nun noch Einiges über den Fisch; wäre ja doch eine Anzeige des Buches Tobias lückenhaft, wenn nicht über diese alte und viel ventilirte Frage auch noch Einiges gesagt würde. Ein tüchtiger Flußhecht (bis zu 2 m Länge) hätte wohl alle erforderlichen Eigenschaften: er hat angenehm schmeckendes Fleisch, Schuppen und Flossen, so daß er von den Juden gegessen werden konnte; er ist groß genug, um einige Tage als Reisekost dienen zu können, hat Kiemendeckel, an denen er gefaßt werden kann, hält sich im Tigris auf u. s. f., er geht selbst hie und da auf Menschen los; man fand Stücke vom menschlichen Körper in seinem Innern, und, was Oken berichtet, daß einer bei Krakau den Fuß eines Mädchens angegriffen habe, stimmt ja gut zu dem Texte des Sinaiticus, „er wollte den Fuß des Jünglings verschlingen“, wo eine Recension der Itala et circumplexus est pedes ejus hat. Doch trotzdem ist das puerum devorare aus der Vulgata nicht wegzubringen, und das allein bieten auch die übrigen Texte. Einen Flußfisch aber, der einen Menschen zu verschlingen im Stande wäre, gibt es nicht. Diese Schwierigkeit ist für Dr. Gutberlet so groß, daß er es am gerathensten findet, an gar keinen natürlichen Fisch zu denken, sondern an einen von Gott ad hoc geschaffenen (S. 194). Für diese Annahme glaubt er besonders Belege zu finden in den Eigenschaften und Wirkungen, die dem Herzen und der Galle des Fisches zugeschrieben werden. Allein dieser Grund ist sicher nicht stichhaltig. Denn der Verfasser selbst räumt ein, daß eine moralische Causalität hinreiche, um jenen Dingen einen wirklichen Einfluß auf die hervorzubringenden Wirkungen zuzuschreiben (S. 196). Wenn aber das, so konnte Gott an diesen bestimmten natürlichen Fisch ebenso wohl jene bestimmten Wirkungen knüpfen, als er sie an die von der Kirche geweihten Dinge, Segnungen u. dgl. knüpfen kann. Die Sacramentalien haben eine wirkliche, wenn auch nur moralische Ursächlichkeit. Es folgt also durchaus nicht, daß man zugestehen müsse, dieses Fisches natürliche Wirksamkeit sei gewesen, den Teufel zu bannen, somit auch nicht, daß derselbe kein natürlicher Fisch war, sondern von Gott ad hoc geschaffen wurde, um die besagten übernatürlichen Wirkungen hervorzubringen. Ist ferner der Körper, wie Dr. Gutberlet zugibt, bloß Werkzeug der göttlichen Allmacht durch die potentia obedientialis, so ist das ein neuer Grund, warum kein ad hoc geschaffener Fisch nothwendig ist. Überdieß scheint uns die Annahme eines ad hoc geschaffenen Fisches so weit von der sonstigen, auch in der

Wunderwelt eingehaltenen Analogie und göttlichen Wirkungsart entfernt, daß nur die zwingendsten Gründe uns dieselbe aufnöthigen könnten. Eher verständen wir uns noch, um den Hauptanstoß des devorare zu entfernen, dazu, das ursprünglich im hebräischen Texte hier wohl vorfindliche Wort bala (בלע) in dem Sinne zu fassen, wie es Job 2, 3 steht, d. h. nach der Übersetzung der Vulgata ut affligerem eum frustra, also Jemanden ein Leid zufügen, wie ja bala auch sonst für den Begriff „verderben" und ähnliche gebraucht wird — freilich in diesem Zusammenhange bei Tobias auch eine etwas gezwungene Interpretation! Durch seine Einfachheit empfiehlt sich, was Andere sagen, das Verschlingenwollen sei aus der Vorstellung des Tobias gesagt. Aber Dr. Gutberlet weist diese Fassung scharf ab, als den klaren Worten der Schrift widersprechend, die in ihrem Sinne spreche. Doch dürfte diese Kritik zu schneidig sein. Ist, wie angenommen wird, Tobias selbst der Verfasser, so scheint es ganz natürlich, daß er eben den Eindruck schildert, den der plötzlich heranfahrende und nach ihm etwa schon schnappende Fisch machte. Er erzählt das Ereigniß, wie es subjectiv auf ihn wirkte. Oder konnte er ohne specielle Offenbarung es anders erzählen? Wie soll ich mir vorstellen, daß er hinter das „exivit ad devorandum eum" gekommen sei? Das „er kam heraus" sah er; woher aber weiß er, daß er gerade gekommen sei, um ihn zu verschlingen, oder daß er ihn verschlingen wollte? Das scheint denn doch derselbe psychologische Eindruck zu sein, den in einem ähnlichen Falle wohl Jeder mit denselben Worten ausdrücken würde, ohne haarscharf zu unterscheiden oder lange zu untersuchen, ob der Fisch auch groß genug gewesen, um ihn wirklich ganz und gar zu verschlingen. In gewisser Hinsicht läßt sich mit dieser Erzählungsart vergleichen, was Num. 16, 33 von dem Untergange der aufrührerischen Rotte gesagt ist: „sie fuhren lebendig in den Scheol hinab" — ich denke, das ist der subjective Eindruck des fürchterlichen Schauspiels auf das umstehende Volk, der sich so psychologisch richtig in diese Worte kleidet, ohne daß ich anzunehmen habe, jene seien, ohne zu sterben, in den Scheol gewandert. Und so ist es auch aus der subjectiven Anschauung heraus zu erklären, wenn der hl. Paulus, an die Colosser schreibend, das Evangelium als bereits in der ganzen Welt fruchtbringend darstellt (Col. 1, 6), oder noch früher den Glauben der Römer schon in der ganzen Welt anerkannt und belobt sein läßt (Röm. 1, 8) u. dgl. m. Es ist eine ebenso populäre Redeweise, wie die Erzählungsart des Tobias, und will gewiß nicht objectiv geographisch gepreßt werden.

In Betreff der äußeren Ausstattung hätten wir den Wunsch, daß oben an jeder Seite Kapitel und Vers des auf der Seite behandelten Textes verzeichnet wäre. Die Commentare müssen häufig zu Rathe gezogen werden, aber ohne diese Einrichtung ist man beim gelegentlichen Nachschlagen sehr unangenehm gehindert.

Übrigens empfehlen wir den sorgfältig durchgearbeiteten Commentar (kleinere Versehen, z. B. das östliche, d. i. das rechte, Tigrisufer, S. 185, verbessern sich nebst einigen Druckfehlern von selbst) allen Jenen auf's An-

gelegentlichste, welche in das Verständniß des Buches Tobias eindringen, die herrlichen Tugendbeispiele der beiden Tobias sich oder Anderen vorführen, oder über manche die Engelwelt betreffenden Fragen klare theologische Aufschlüsse zu erhalten wünschen. Der Commentar behandelt kritische und philologische Materien, allein er geht nicht darin auf; jene sind ihm nur die Vorhalle, die man allerdings passiren muß, aber aus der man alsbald in das Heiligthum selbst, in Sinn und Bedeutung des Textes, eingeführt wird. Gelegentlich sind auch zur Erläuterung passende Stellen aus den heiligen Vätern eingestreut — so S. 68, 79, 87 aus dem hl. Ambrosius, S. 105 aus dem hl. Cyprian, S. 109 aus dem hl. Bernard, S. 144, 317 und öfter aus dem hl. Augustin, S. 316 aus dem hl. Athanasius u. s. f. — die exegetische Literatur, die katholische sowohl (besonders Celada, Serarius, Cornelius a Lapide), als auch die protestantische (Fritzsche, Ilgen), ist ausreichend berücksichtigt, letztere auch in ihren Angriffen auf Inhalt und Tendenz des Buches gebührend abgewiesen und widerlegt.

Wir schlossen die Lesung des Commentars mit der Überzeugung, daß der Herr Verfasser jenes Dreifache in schönster Weise erreicht hat, das er zu erstreben wünschte, wenn er am Schluß der Vorrede schreibt: „Wenn es dem gütigen Gott gefällt, unsere Arbeit auch nur etwas zur Förderung christlichen Glaubens, religiösen Lebens und kirchlichen Wissens beitragen zu lassen, so hat der Verfasser sein Ziel erreicht und findet sich für seine Mühe überreichlich belohnt" — ein Bestreben, das im Bunde mit echter Wissenschaftlichkeit dem Buche zur höchsten Empfehlung gereicht.

**J. Knabenbauer** S. J.

**De placito regio**, dissertatio historico-canonica quam cum subjectis thesibus . . . pro gradu doctoris ss. canonum in universitate catholica, in oppido Lovaniensi, rite et legitime consequendo publice propugnabit *Augustinus Müller*, presbyter dioecesis Trevirensis, juris canonici licentiatus diebus XVIII, XX et XXIII mensis Julii MDCCCLXXVII. 8°. 242 S. Lovanii, Vanlinthout, 1877.

„Wenn die Kirche der weltlichen Gewalt unterworfen wird, so wird sie zur Magd, sie, die vorher die Herrin war, und verliert jene Verfassungsurkunde, welche Christus der Herr am Kreuze erlassen und eigenhändig mit seinem Blute gleichsam geschrieben hat." Diese Worte eines Schriftstellers der Vorzeit und ähnliche Erwägungen sind es, mit welchen der Verfasser seine gediegene, für die Doctor-Promotion zu Löwen verfaßte Dissertation über das Placet, dieses Sklavenzeichen, das weltliche Regierungen der Kirche Gottes aufdrücken wollten, einleitet. In übersichtlicher Klarheit wird uns im ersten Theile das Placet nach seiner geschichtlichen, im zweiten nach seiner rechtlichen Seite gezeichnet. Die geschichtliche Entwicklung sucht an den einzelnen Ländern den neuen Ursprung dieses angemaßten Genehmigungs- und Verwerfungsrechtes kirchlicher Verfügungen durch die weltliche Regierung nachzuweisen und zu

zeigen, daß eine grundsätzliche Aufstellung des Placet nicht hinausreicht über das 15. Jahrhundert, über jene traurige Zeit des abendländischen Schismas, welches auch für so viele andere Verirrungen die Wiege bildete. Dieser Nachweis richtet sich vor Allem gegen Friedberg, welcher in seinem Werke „Die Grenzen zwischen Staat und Kirche" sich die nutzlose Mühe gibt, dem Placet ein möglichst hohes Alter und hierdurch einen Schein von Rechtmäßigkeit zu retten; als könnten einige Jahrhunderte der Vergewaltigungen die Kirche ihres unveräußerlichen göttlichen Rechtes berauben! Immerhin ist es ein anerkennenswerthes Streben, wenn der Verfasser dem Leipziger Culturkämpfer verschiedene seiner historischen Aufstellungen als Beweismaterial für ein höheres Alter des staatlichen Placet aus der Hand windet oder doch zweifelhaft macht.

Der zweite Theil, welcher sich mit der rechtlichen Seite beschäftigt, bringt zunächst den directen Nachweis, daß das Placet, als der gottgewollten Verfassung der Kirche zuwider, jeder rechtlichen Geltung entbehrt. Die Unhaltbarkeit des Placet ergibt sich leicht aus der Wahrheit, daß Christus seine Kirche als eine sichtbare und zwar vollkommene, d. h. unabhängige Gesellschaft (societas perfecta), gründete, und diese Wahrheit wird daher in gedrängter Kürze, namentlich aus der heiligen Schrift, erhärtet. Für Katholiken ist es zwar selbstverständlich, daß die Erlasse der kirchlichen Gewalt nicht abhängig gemacht sein können von dem Belieben staatlicher Genehmigung; aber selbst Protestanten, wofern sie in der heiligen Schrift noch das Wort Gottes ehren, sollten von der vollkommenen Souveränetät der Kirche und der Unzulässigkeit eines staatlichen Placet sich überzeugen lassen durch die Worte, welche Christus an seine Apostel richtete: „Was immer ihr binden werdet auf Erden, soll gebunden sein auch im Himmel; und was immer ihr lösen werdet auf Erden, soll gelöst sein auch im Himmel" (Matth. 16, 18). Im Vorübergehen wird sodann gezeigt, wie gegenüber der Vielheit von Staaten die Aufstellung eines staatlichen Placet gleichbedeutend ist mit Zerreißung der von Christus gewollten Einheit seiner Kirche.

Dieser erste Beweis für das Nichtvorhandensein eines weltlichen Genehmigungsrechtes nahm die Unabhängigkeit und Einheit der Kirche in ihrer gesammten Stellung zur Grundlage. Ihr reiht sich ein zweiter, sehr verwandter Beweis an, welcher von der Unabhängigkeit der Kirche in ihrer gesetzgebenden Gewalt insbesondere ausgeht. Aus der indirecten Gewalt der Kirche über den Staat wird sodann ein dritter Beweis entnommen, welchen der Verfasser in syllogistischer Form uns also vorlegt: „Einer Gesellschaft, welche einer andern untergeordnet ist, steht es nicht zu, die Veröffentlichung von Verfügungen der höheren Gesellschaft seinem Belieben zu unterwerfen. Die bürgerliche Gesellschaft ist aber der Kirche untergeordnet. Also steht es der bürgerlichen Gesellschaft nicht zu, die Veröffentlichung der kirchlichen Verfügungen seinem Placet zu unterwerfen" (S. 154). Das ganze Gewicht des Beweises liegt natürlich in der indirecten Unterordnung des Staates unter die Kirche, eine Wahrheit, welche für Katholiken feststeht[1], welche der Verfasser

[1] Syllabus prop. 24.

außerdem im Anschluß an den hl. Thomas und gestützt auf die heilige Schrift und die Tradition auf's Bündigste aus dem Zweckverhältniß beider Gewalten begründet, und welche, wie er richtig bemerkt, einer Änderung in keiner Weise dadurch unterliegt, daß die modernen Staaten sich der Anerkennung derselben zu entziehen suchen.

Es folgen nun die zahlreichen und energischen Verurtheilungen des Placet durch den heiligen Stuhl, unter denen eine Bulle Clemens' XI. vom 11. Jan. 1715 deßhalb unser besonderes Interesse anregt, weil schon sie Veranlassung fand, jene Auffassung zu geißeln, als sei der heilige Vater für irgend einen Theil der Erde „eine auswärtige Macht"; weil sie es empörend findet, daß „als auswärtige Macht jene höchste Gewalt auf Erden bezeichnet werde, welche wir durch den hl. Petrus und seine Nachfolger vom Herrn empfangen haben, gleich als läge das Königreich Sicilien außerhalb des Erdkreises" (S. 167, 168). Ihnen schließen sich an die Strafbestimmungen gegen Aufstellung des Placet und gegen Anrufung der weltlichen Gewalt wider kirchliche Verfügungen, unter denen für das geltende Recht die Bulle Apostolicae Sedis vom 12. October 1869 die hervorragendste Stelle einnimmt, sowie eine Schilderung der schädlichen Früchte, welche die angemaßte Neuerung des staatlichen Placet der menschlichen Gesellschaft getragen.

Nach dieser directen Bekämpfung des Placet wendet sich der Verfasser zur Widerlegung jener Scheingründe, mit welchen die Gegner dasselbe zu stützen gedachten. Die Vollständigkeit erforderte auch ihre Erörterung, obgleich der wissenschaftliche Gehalt derselben eine solche allerdings kaum erheischen dürfte. Wir begegnen da jener so gedankenlos stets wiederholten Phrase: die katholische Kirche, indem sie ihre volle Unabhängigkeit von jeder staatlichen Einmischung beanspruchte, mache sich zum Staat im Staate; sie müsse also der staatlichen Gewalt unterstellt werden. Hierauf erwiedert der Verfasser mit Recht: *Erstens*, von einem Staat im Staate kann die Rede nicht sein, weil Kirche und Staat, wenn auch auf demselben Territorium befindlich und ohne directe Abhängigkeit von einander, zwei verschiedenen Thätigkeitsgebieten angehören, also ohne sich gegenseitig aufzuheben, auf demselben Territorium bestehen können; *zweitens*, gesetzt, daß Kirche und Staat nicht ihrem Wirkungskreise nach verschiedene, sondern gleichartige Gewalten wären und beide mit dem Worte „Staat" bezeichnet werden könnten, so würde folgen, nicht daß die Kirche, sondern daß der Staat einen Staat im Staate bildete, da die Grenzen der katholischen Kirche ungleich weiter sich erstrecken, als das Ländergebiet irgend eines der bestehenden Staaten. Und würde auch diese größere Universalität nicht zu Gunsten der Kirche den Ausschlag geben, so hätte dennoch *drittens*, im Falle der Unverträglichkeit beider, nicht die kirchliche, sondern die weltliche Gewalt zu weichen oder sich unterzuordnen, weil es die höheren Interessen sind, welche die Kirche zu vertreten hat, und weil die Kirche unmittelbar aus der Einsetzung Christi ihre Vollmachten erhielt.

Dieß in wenigen Zügen der Inhalt des Buches. Während ähnliche Dissertationsschriften oft an einer schwerfälligen Latinität leiden, zeichnet sich

diese aus durch einen fließenden, gefälligen, den Leser nicht ermüdenden Stil. Den theologischen und juristischen Ansichten des Verfassers können wir nur allseitig beistimmen, und mit Freuden sehen wir die unumwundene, entschiedene Vertretung des katholischen Standpunktes. Denn wir halten es für die richtige Politik auch der katholischen Literatur, die katholischen Grundsätze nicht durch Schweigen der Discussion zu entziehen, sondern sie vor aller Welt bloßzulegen und mit Hilfe der für sie sprechenden unumstößlichen Beweise als die einzig richtigen und heilbringenden zu erhärten. Zu dieser Aufgabe hat der Verfasser seinen Theil beigetragen.

L. v. Hammerstein S. J.

**Theologiae dogmaticae compendium in usum studiosorum theologiae.** Tomus III: Theologiae specialis pars altera complectens disputationes tres. Edidit *H. Hurter* S. J. 8°. 599 S. Innsbruck, Wagner, 1878. Preis: *M.* 8.

Mit diesem Bande bringt P. Hurter sein gediegenes Werk zum Abschluß. Da die beiden früheren Bände in dieser Zeitschrift bereits ausführlich besprochen wurden[1] und vieles von dem dort Gesagten auch von dem vorliegenden Bande gilt, so können wir dießmal unser Urtheil kürzer fassen. Derselbe handelt von der Gnade Christi, von den Sacramenten und von Gott dem Vollender. Auch er zeichnet sich aus durch Gediegenheit der Lehre, wie durch Bündigkeit der Darstellung. In besonders schwierigen Fragen wird der Stoff mit Glück in eine Reihe kleiner, durchsichtiger Sätze zerlegt, gegen welche einzeln genommen dem Leser kaum etwas zu erinnern bleibt und die zusammengenommen über den Gegenstand das gewünschte Licht verbreiten. Wir verweisen zum Belege nur auf das Kapitel S. 61 ff., welches das Verhältniß von Gnade und Freiheit in den übernatürlichen Acten bespricht. In manchen der in diesem Bande behandelten Fragen kömmt dem Verfasser seine seltene Vertrautheit mit den Urkunden des christlichen Alterthums gar sehr zu Statten. Wo mißverständliche, kirchliche oder patristische, Ausdrücke der entwickelten Lehre entgegenzustehen scheinen, da werden dieselben entweder einzeln erörtert, oder es werden zur Beurtheilung solcher wiederkehrenden Ausdrücke einige allgemeine Gesichtspunkte gegeben. Ansprechender noch ist die Verwerthung des patristischen Materials zur Beleuchtung der kirchlichen Dogmen selbst: in manchen Abschnitten hält da die ascetische Erquickung mit der theologischen Belehrung durchaus gleichen Schritt. Man vergleiche den patristischen Erweis der realen Gegenwart S. 249—272. Daß der Verfasser S. 124—132 bei Behandlung der formalen Wirkungen der Rechtfertigung, im Anschlusse an die unzweideutigen Aussprüche der Väter und namentlich eines hl. Cyrillus von Alexandrien, mit so manchen neueren Theologen die durch die Gnade bewirkte Theilnahme an der göttlichen Natur durch die Innewohnung des heiligen Geistes erklärt, dazu können wir ihn

[1] Vgl. 1876, XI. S. 345 ff.; 1877, XII. S. 451 ff.

nur beglückwünschen. Unseres Dafürhaltens ist das die einzige Erklärung, welche den Begriff dieser unaussprechlichen Gottestheilnahme befriedigend aufhellt. In allen Hauptfragen ist die Darstellung eine reichhaltige, ausführliche; erst bei den Fragen zweiten Ranges kommt der Leser wieder zum Bewußtsein, daß er es im Grunde nur mit einem Compendium zu thun hat. Der Übergang von einer ausführlichen zu einer ganz knappen Behandlungsweise wandelt ihn hier mitunter sogar ungewohnt an — vielleicht nur deßhalb, weil er vom Verfasser verwöhnt worden ist. An einzelnen Stellen hätten vielleicht doch ein paar Worte mehr gesagt werden können; so will es uns z. B. nicht gefallen, daß in der These über die Integrität der Beichte S. 380 ff. der Unterscheidung zwischen materialer und formaler Integrität mit keinem Worte Erwähnung geschieht; diese Unterscheidung gehört, glauben wir, ganz wesentlich zum status quaestionis der These. — Den Band schließt ein Real-Index für alle drei Bände.

Fr. v. H.

**Heidenthum und Offenbarung.** Religionsgeschichtliche Studien über die Berührungspunkte der ältesten heiligen Schriften der Inder, Perser, Babylonier, Assyrer und Ägypter mit der Bibel, auf Grund der neuesten Forschungen. Von **Dr. Engelbert Lorenz Fischer.** 8°. XX u. 343 S. Mainz, Kirchheim, 1878. Preis: *M.* 6.

Es ist dieses eines von jenen Büchern, welche der reifere Leser nach einmal begonnener Lesung nur ungern aus der Hand legt. Eine wissenschaftliche Verwerthung der bei den bekanntesten Culturvölkern des Alterthums heilig gehaltenen Schriften, zum Zwecke der Feststellung des den Heidenvölkern ursprünglich gemeinsamen Schatzes dogmatischer Wahrheiten und urgeschichtlicher Thatsachen, war bei dem fortschreitenden Verständnisse jener Schriften zum Bedürfnisse geworden. Auch daran hat der Verfasser wohl gethan, daß er sich zunächst auf bloß vier Völker — denn Babylonier und Assyrer sind von seinem Standpunkte nur eines — beschränkt hat. Diese weise Zurückhaltung fördert sowohl die Gründlichkeit der Arbeit als auch deren Zuverlässigkeit, welche durch die Heranziehung zu vielen und zu heterogenen Materials leicht gefährdet erscheinen könnte. Das Buch zerfällt, dem Stoffe entsprechend, in vier Abschnitte, deren jeder mit literar-historischen Bemerkungen über die heiligen Schriften des betreffenden Volkes beginnt und sodann aus diesen Schriften den von Urzeiten her ererbten Kern religiöser Wahrheiten und urgeschichtlicher Thatsachen wieder herausschält. Als besonders gelungen müssen die beiden ersten Abschnitte (Inder, Perser) bezeichnet werden, indessen im vierten (Ägypter) Einzelnes vielleicht eingehender behandelt sein dürfte.

Wo verwirrende Üppigkeit der Göttergestaltung solches erheischt, unterscheidet der Verfasser in den religiösen Anschauungen eines Volkes verschiedene, aufeinander folgende Epochen, und so wird es ihm leicht, den reinen Monotheismus auch hier als die ursprüngliche Form des religiösen Bewußtseins nachzuweisen. In Indien ist Varuna der einzige Gott der „arischen" Periode,

der erst in späterer, „specifisch indischer" Zeit in Folge überhandnehmender Naturvergötterung durch Indra verdrängt wird; bei den Persern ist Ahura-Mazda alleiniger Gott, da die bloße Nichterwähnung einer Erschaffung des Widersachers in den auf uns gekommenen Schriften vernünftiger Weise noch keineswegs zu dem Schlusse berechtigt, derselbe sei unerschaffen und gleich ewig wie er; bei Assyrern und Ägyptern war der Polytheismus zum guten Theil das Ergebniß der Zusammenwürfelung der vielen einzelnen Lokalgottheiten. Dieser Gott ist Weltschöpfer:

„Preis sei deinem Antlitze, der du die Fülle der Welten gewebet, hochheiliger Gott! Herr von Allem, was Athem hat! Schmücker des Erdkreises! Laß mich preisen den Baumeister, der die Fülle der Welten gemacht; zu seiner Zeit alle Dinge auf Erden und jenseits der Welt werden ließ; der sie für mich zusammengefügt hat" —

so jubelt ihm (S. 274) das ägyptische Todtenbuch entgegen; und der Vedensänger (S. 31 f.):

„Das Lied stimm' an, bald laut, bald leiser tönend,
Dem Varuna, dem Herrn des Alls, das liebe,
Ihm, der die Erde spannte, wie der Schlächter
Die Stierhaut in dem Sonnenschein spreitet."

„Von tiefer Weisheit zeugen seine Werke:
Daß er den weiten Welten Stützen machte,
Das hoch erhab'ne Firmament bewegte,
Für immer Sterne und das Erdreich streckte."

An das Gloria Patri erinnert die Dorologie:

„Anbetung wollen wir dir aussprechen, wie ehemals so jetzt, gewaltig Geborner, und künftig: auf dich sind wie auf einen Berg gestellt deine unerschütterlichen Gesetze, o Unbethörbarer!"

Dieser Gott, so belehrt uns (S. 133 f.) weiter der Avesta, schuf im Anbeginn „einen Ort, eine Schöpfung der Anmuth, einen ersten und besten der Orte und Plätze, eine schöne, glänzende, sehenswürdige Wohnung". Da war „kein kalter Wind noch Hitze, keine Auflösung, kein Tod", wohl aber „viele nützliche, heilsame Bäume", in deren Mitte der Garokerena oder „weiße Haoma", der „Lebensbaum", sich befand. Auch der Rig-Veda weiß von einem seligen Urzustande (S. 83): „Es theilten jene rechtgesinnten Weisen der Vorzeit mit den Göttern ihre Feste" — und das Todtenbuch sogar von der Heiligung des siebenten Tages (S. 273):

„Mein ist das Regiment, mein, dem Fürsten, dem Gebieter der Festversammlungen des Hochheiligen, des guten Geistes, des Richters; mein, dem Ordner der Sonnenjahre, der die Feier des siebenten Wochentages, die Feier des Neumondes zu On befahl."

Auch Engel schuf der Allmächtige, deren Walten Yama (S. 88 f.) so schön in den Worten ausspricht, mit denen er die Versucherin abweist:

„Des großen Geistes Söhne, seine Diener,
Des Himmels Ordner haben scharfe Augen,
. . . . . .

Es stehen niemals still und schlummern niemals
Der Götter Späher, die die Welt durchstreifen."

Aber auch böse Geister kennt die Überlieferung: redet doch der Aveſta von Agra-Mainyus in Ausdrücken, welche man der Bibel entlehnt wähnen möchte. „Er ist ‚der Lügner' von Anbeginn und der ‚Betrüger der Sterblichen'. Durch ihn ist das Verderben in die Welt gekommen. Vor Allem hat die Sünde in ihm ihren Ursprung: so hat er in erster Linie den ‚Zweifel', den Unglauben in den Menschen hervorgerufen; dann ‚Trägheit und Armuth' auf die Erde gebracht; ferner die Menschen zu ‚schlechten, unsühnbaren Handlungen' verführt, die Yatussünden, d. h. Mordthaten, verursacht u. s. w. Durch ihn erst kamen die Krankheiten und Leiden in die anfangs vollkommene, glückliche Welt. Während vorher Unsterblichkeit herrschte, hat durch Agra-Mainyus der Tod erst auf Erden eine Stätte gefunden, weßhalb ihm das stehende Beiwort ‚der voll Tod ist' beigelegt wird. Gegen diesen Urheber alles Übels muß der gute Mensch stets protestiren und kämpfen" (S. 138).

Hatten wir bereits früher in dieser Zeitschrift[1] Gelegenheit, die assyrische Überlieferung über den Kampf der Götter mit dem Meeresdrachen kennen zu lernen, so sind wir freudig überrascht, unverkennbar den gleichen Vorgang auch anderwärts besungen zu finden. In den Veden ist das Indra, der den Drachen Vritra bewältigt (S. 76 ff.); bei den Persern Thraetaono, der die Schlange Dahaka besiegt, die schlechteste der Schöpfungen, welche der böse Agra-Mainyus „zum Verderben für das Reine in der Welt" hervorgebracht hat (S. 137 f.); in Ägypten Ra-Horus, welcher der Schlange Apepi wehrt (S. 315 f.). Auch die Erinnerung an den Sündenfall hat sich hier deutlicher, dort verhüllt erhalten. Wie rührend kommt nicht (S. 35 f.) das Sündebewußtsein in dem Liede des Sängers Vasishta zum Ausdruck:

„2. Und kann ich zu ihm selbst vertraulich reden?
wie werd' ich in Varuna's Nähe dringen?
Wird ohne Groll er meines Worts sich freuen?
Wann schaut mein Herz getröstet seine Gnade?

„3. Begierig forsche ich nach meiner Sünde
und gehe zu den Weisen, sie zu fragen.
Nur eine Antwort geben mir die Seher:
‚Wahrhaftig, Varuna ist's, der dir zürnet.'

„4. Was war doch, Varuna, die schlimmste Unthat,
um welche du den Freund und Sänger heimsuchst?
Sprich, Seliger, Untrüglicher; ich möchte
alsbald gebeugt, entsündigt vor dich treten.

„5. Vergib, was unsere Väter einst gefrevelt,
vergib, was wir mit eig'ner Hand versehen;

[1] 1877, XII. S. 36 ff. Wenn wir aus Dr. Fischers Buch keine Proben assyrischer Überlieferung mittheilen, so geschieht dieses darum, weil die betreffenden Keilschrifttexte in dieser Zeitschrift bereits eingehend besprochen worden sind; vgl. VI. S. 117 ff., X. S. 395 ff., XII. S. 21 ff.

Wie einen rinderlustigen Dieb, o König,
so laß Vasishta los, wie 's Kalb vom Stricke.

„6. Ist's doch nicht unser Wille, nein, Verführung,
der Wein, die Würfel, Zorn und uns're Thorheit;
dem Stärkeren erliegt der schwache Sünder,
sogar der Traum verschließt sich nicht dem Unrecht.

„7. Ich will dir folgen, dir, dem strengen Gotte,
als Knecht dem guten Herrn treu und redlich.
Dem Eifrigen erleuchtet Gott die Einfalt,
dem Klugen hilft des Weisern Rath zum Glücke.

„8. O daß die Worte meines Lieds dir wirklich,
Varuna, Seliger, zu Herzen drängen.
Es glücke uns Erwerben und Besitzen!
Ihr Götter, schirmet uns in später Wohlfahrt!"

Darum bedarf der sündige Mensch auch eines Mittlers, der denn auch in den heiligen Überlieferungen der Inder, Perser und Assyrer hervortritt und die Attribute des Engelfürsten Michael mit denen des Messias in seiner Person vereinigt. Fast wie ein Kapitel aus dem Hebräerbriefe muthet den Leser S. 63 f. die Zusammenstellung der auf die Priester- und Mittlerwürde Agni's (früher Mitra's) bezüglichen Texte des Rig-Veda an, die wir mit Hinweglassung der zahlreichen Citate wiedergeben:

„Unter den Attributen Agni's sticht vorzüglich seine Priesterwürde hervor. Ihn haben die Götter zum Hotar gesalbt, deren ‚Hauspriester' er ist. Sein Amt im Himmel besteht darin, ‚Priester- und Opfergott' unter den Göttern zu sein; ihnen bringt er die Gebete und Opfer der Menschen dar. Als der ‚ewige Priester nach der Ordnung' wurde er von der Gottheit auch als Hoherpriester für die Menschen aufgestellt. Ausdrücklich wird er deren Vertreter oder Mittler genannt. Ihm, ‚dem ersten Propheten', kommt es zu, der Lehrer des heiligen Gesetzes zu sein. Er ist deßhalb das von der Gottheit den Ariern gesandte Licht. Als der ‚Menschenfürst' repräsentirt er ihren allgemeinen, unsterblichen Fürsorger und Schutzherrn. Der Erlöser von der Schuld, nimmt er die Sünden von den Menschen hinweg und schließt zwischen ihnen und der Gottheit den Freundschafts- und Bruderbund. Die ursprüngliche Harmonie zwischen Gott und den Menschen soll er wieder auf Erden bringen, weßhalb er häufig der ‚Retter' genannt wird. Nach ihm verlangen sehnsüchtig die Frommen, auf daß er entferne den Zorn Varuna's und ihn mit ihnen versöhne. Ja, ein Hymnus drückt die Hoffnung und den Wunsch aus, daß er in Menschengestalt als Priester sich auf Erden niederlasse."

An das Opfer Melchisedechs einer- und dasjenige des neuen Bundes andererseits erinnert das Myazda, das Opfer der alten Perser (S. 149 ff.):

„Die Opferbrode haben eine runde Form und erinnern lebhaft an die Hostien beim katholischen Meßopfer. Auf ein solches Brod wird etwas Fleisch gelegt und unter bestimmten Gebeten vom Priester genossen. Ursprünglich scheinen auch die reinen Laien an diesem heiligen Mahle theilgenommen zu haben, denn die betreffenden Einsetzungsworte des Avesta lauten: ‚Esset, ihr Männer, dieses Myazda, die ihr dessen würdig seid durch Reinheit und Frömmigkeit.' Nach dem Genusse des Myazda

beginnt die Darbringung des Haoma. Der Haoma ist den Persern ein heilkräftiger, heiliger Trank, dessen Saft aus einer gewissen Pflanze bereitet wird. Nach den Persern gab es einen zweifachen Haoma, den weißen und gelben. Der weiße wuchs am Lebensbaume Garokerena, der einst in der Mitte des ‚Ortes der Anmuth' oder des Paradieses stand. Sein Genuß verlieh den ersten Menschen Unsterblichkeit. Mit dem Aufhören des Paradieses ist für den Menschen auch die Lebensquelle des weißen Haoma verschwunden; aber ein Ersatz ist dem Perser in dem gelben Haoma geblieben; und dieser ist es, der beim Opfer verwendet wird."

Während der ganzen Opferhandlung aber brennt unausgesetzt, von einem Priester mit wohlriechendem Holze unterhalten, das heilige Feuer. Und so mag denn der Mensch getrost hinanstreben zu einer seligen Unsterblichkeit. „Die von Yama entsprungene Unsterblichkeit suchen wir zu eropfern", sagt (S. 83) ein Vedensänger, und weiter heißt es (S. 100):

„7. So zeuch denn hin auf jenen alten Pfaden,
Worauf der Vorzeit Väter heimgegangen!
Yama und Varuna, den Gott, wirst du schauen
In ihrer Seligkeit, die beiden Fürsten.

„8. Dort finde uns're Väter, dort den Yama
Und dort der Tugend Lohn im höchsten Himmel.
Zur Heimath kehre, aller Mängel ledig,
Nimm an den Körper, neu in Kraft erblühend!"

Noch sei aus dem Avesta der wunderliebliche Zug erwähnt (S. 155 ff.), wie der Seele des verstorbenen frommen Jünglings, nachdem sie im Jenseits die drei Nächte der Läuterung durchwacht hat, die eigenen guten Werke in der Gestalt einer blühenden Jungfrau entgegenkommen. „Was für ein Mädchen bist du," fragt entzückt der Jüngling, „welches ich als das schönste der Mädchen dem Körper nach hier gesehen habe?" und die himmlische Erscheinung erwiedert: „Ich bin, o Jüngling, dein gutes Denken, Sprechen und Handeln, dein gutes Gesetz, das eigene Gesetz deines eigenen Körpers."

Schließen wir hier unsere Blüthenlese, die wir leicht um ein Bedeutendes vermehren könnten. Doch wir wollen dem guten Buche selbst keinen Abbruch thun: nimm und lies! und du wirst das Buch mit der wohlthuenden Überzeugung weglegen, „daß die Heidenwelt (wenigstens die ältesten Völker) lange nicht in dem Maße vom Pfade der Wahrheit abgewichen waren, wie man es sich gewöhnlich vorstellt, sondern daß die Vorsehung immer noch auch über ihr gewaltet hat. Die Bibel tritt aus der Isolirtheit heraus; die Offenbarung gewinnt neues Licht; sie zeigt sich nicht bloß als den Polarstern für das auserwählte Volk Gottes, sondern ihre Strahlen schimmern auch, freilich in einem magischen Helldunkel, durch die mythologischen Nebel des Heidenthums hindurch, und es drängt sich uns schließlich die Überzeugung auf, daß die vorchristlichen Völker trotz der vielen Irrfahrten, die sie im Laufe der Zeit gemacht, doch die religiösen Grundideen als gemeinsames Erbtheil aus dem Schiffbruch der Wahrheit gerettet hatten" (S. V).

Wir erlauben uns schließlich noch einige Bemerkungen. Dem Verfasser war offenbar die neueste und gediegene Avesta-Übersetzung des Kanonikers C. de Harlez

zu Löwen unbekannt. Unter der Zahl der um die Ägyptologie am meisten verdienten Männer haben wir ungern den Namen E. de Rougé's vermißt. Sodann hätte, glauben wir, das Buch durch Weglassung einiger, wegen ihrer eigenen Dunkelheit oder unseres noch mangelhaften Verständnisses weniger zutreffender Texte nur gewinnen können, zumal an wirklich durchschlagenden Zeugnissen kaum irgendwo Mangel ist. Hierher rechnen wir die S. 93 ff., 328 f. zur Sündfluth in Beziehung gebrachten Texte; hierher vor Allem das S. 205 ff. nach G. Smiths Übersetzung mitgetheilte Keilschriftfragment. Wenn von einem der in der „Chaldäischen Genesis" enthaltenen Texte, so gilt von diesem Smiths Bemerkung, Einl. S. III (der deutschen Übersetzung von H. Delitzsch), die Übersetzung sei eine bloß „provisorische"; zudem erklärt er selbst ebendas. S. 78 den Text für „vielfach recht dunkel", eine Dunkelheit, die bei der relativen Vollständigkeit der Urkunde nur im mangelnden Verständniß des Übersetzers ihren Grund haben konnte; und endlich erklärt Dr. F. Delitzsch (ebendas. S. 301), es habe hier „keine einzige Zeile der Smith'schen Übersetzung Anspruch auf Richtigkeit", ein Urtheil, das der Vergleich mit der von H. Fox Talbot gegebenen und von uns 1877, XII. S. 35 wiedergegebenen Übersetzung nur zu sehr bestätigt. Auch die an Smiths Übersetzung „die dunklen Stämme" im nämlichen Fragmente anknüpfende Bemerkung S. 207 konnte füglich wegbleiben, da die Übersetzung nichts weniger als gesichert ist. Daß H. Fox Talbots Übersetzung „die Schlange" keineswegs unwahrscheinlich ist, legen nächst dem Contexte die von Dr. F. Delitzsch in seinen „Assyrischen Studien", Heft I. S. 88, beigebrachten Schlangenbenennungen nahe. Die Namensidentität von Gan-Dunu, einer chaldäischen Landschaft, und Gan-Eden, „Wonnegarten", d. i. Paradies — denn mehr als eine Namensidentität wird sich zunächst keinesfalls feststellen lassen; vgl. diese Zeitschrift 1875, IX. S. 324 f. —, diese Namensidentität ließe man unseres Erachtens besser auf sich beruhen, bis Dr. F. Delitzsch die S. 304 (Chaldäische Genesis) in Aussicht gestellten Beweise thatsächlich erbracht hat; der Gleichlaut allein ist sicher nicht entscheidend. Über die S. 295 befürwortete Identität der zehn berosischen Ur-Könige mit den zehn vorsündfluthlichen Patriarchen der Bibel vgl. diese Zeitschrift 1876, X. S. 334 ff. Die Gleichstellung von Chem und Cham S. 297 f. wird vielleicht nicht Jedermann befriedigen; zumal verliert der dem Chem gegebene Beiname darum an Bedeutsamkeit, weil er, wenn wir uns recht besinnen, auch anderen Gottheiten beigelegt wurde.

Die hier gemachten Ausstellungen sind übrigens, wie der Leser ersieht, ganz untergeordneter Natur und thun der Vortrefflichkeit von Dr. Fischers Buch keinen Eintrag. Es sei dasselbe somit auch unseren Lesern auf's Wärmste empfohlen.

**Fr. v. Hummelauer** S. J.

---

## Empfehlenswerthe Schriften.

(Kurze Mittheilungen der Redaction.)

**Cultur und Kirche.** Zwei Hirtenworte des Cardinal-Bischofs von Perugia, Joachim Pecci, nunmehr **Papst Leo XIII.** Aus dem Italienischen von Dr. Bernhard Liesen. 8°. 80 S. Mainz, Kirchheim, 1878. Preis: *M.* 1.

Man darf wohl versucht sein, schon um deßwillen allein sich über die Wahl des Cardinal-Bischofs von Perugia zum Papste zu freuen, weil sie den Anlaß geboten hat, dessen beide herrliche Hirtenschreiben über das Verhältniß der wahren Civili-

sation zur Kirche in der ganzen Welt zu verbreiten, während dieselben sonst mehr oder weniger unbeachtet geblieben wären. Bereits sind sie von den katholischen und auch einigen liberalen Zeitungen theils ganz, theils in größeren Auszügen mitgetheilt worden; aber viele Katholiken werden wünschen, sie in Buchform zu besitzen und daher mit uns dem Herrn Herausgeber für die vorstehend verzeichnete Ausgabe dankbar sein. Wir möchten sie aber auch ganz besonders den Liberalen empfehlen. Jüngst brachte die „Frankfurter Zeitung" die wichtige telegraphische Nachricht, Leo XIII. habe in seiner Allocution vom 28. März wohl des Tridentinums, aber weder des Syllabus noch des Vaticanums gedacht. Was Leo XIII. als Cardinal Pecci seine Diöcesanen in Betreff dieser beiden Schreckgespenster des Liberalismus gelehrt hat, mag die Frankfurterin aus den Hirtenbriefen ersehen; auch Dr. Michelis kann aus denselben lernen, welche Antwort er auf seinen wirklich hochkomischen Vorschlag einer „wenigstens vorläufigen und thatsächlichen Suspension der Infallibilität" zu erwarten habe.

**Kurze Kritik der Schrift des Priesters Curci:** „Das gegenwärtige Zerwürfniß zwischen der Kirche und Italien." Von einem Priester der Gesellschaft Jesu. Aus dem Italienischen von einem Priester derselben Gesellschaft. 8°. IV u. 84 S. Regensburg, Pustet, 1878. Preis: 80 *Pf.*

Mit großem Geräusch kündete jüngst eine Wiener Buchhandlung eine autorisirte Übersetzung jener Schrift an, durch welche Curci seine Auflehnung gegen die päpstliche Autorität und seinen Austritt aus der Gesellschaft Jesu zu erklären und zu rechtfertigen sucht. Vorstehende Broschüre gibt uns eine eingehende Beurtheilung resp. Widerlegung der Curci'schen Darstellung des Sachverhaltes. Besonders der zweite Theil, welcher die wunderschönen Briefe des hochw. P. General an den verblendeten Unglücklichen enthält, ist lesenswerth. Der deutsche Übersetzer hat einige Stellen des Originals gekürzt oder verändert; nach unserer Ansicht mit vollem Recht, und es will uns scheinen, als habe gerade durch diese Auslassungen und Veränderungen die Übersetzung einen Vorzug vor dem Original.

**Protestantische Stimmen über das Infallibilitätsdogma in der katholischen Kirche.** Eine Erörterung der Frage: Dürfen Protestanten das Dogma von der päpstlichen Infallibilität als eine Neuerung in der Kirche bezeichnen? 8°. 16 S. Berlin, Verlag der „Germania", 1878. Preis: 30 *Pf.*

Eine etwas gar magere, aber sonst verdienstliche Zusammenstellung von Stellen aus älteren und neueren Protestanten über die päpstliche Unfehlbarkeit.

**Kanzelvorträge des Bischofs von Trier Dr. Matthias Eberhard.** Herausgegeben von Dr. Ägidius Ditscheid. Dritter Band: Homiletische Vorträge über das zweite, dritte, vierte und fünfte Buch Mosis. 8°. VI u. 465 S. Trier, Ed. Groppe, 1878. Preis: *M.* 5.

Dem närrischen Zerrbilde des Alten Bundes und seines großen, gottgesandten Gesetzgebers, wie es die moderne „Wissenschaft" nach den Anweisungen des Rationalismus sich zu Nutz und Frommen der allgemeinen Menschlichkeit zurechtgelegt hat, und wie es leider Gottes nur in allzu weiten Kreisen populär geworden ist, hält dieser schöne Predigtcyclus des sel. Bischofs Eberhard das wahre Bild in seinen herrlichen, imposanten Zügen entgegen. Es ist majestätisch, wie der Moyses des Michel

Angelo. Aber es ist nicht bloß ein schönes, erhabenes Bild. Bestrahlt von dem Lichte des Gottmenschen, in welchem die Sendung des großen Gesetzgebers sich vollendete und erfüllte, wirft es mächtige Strahlen zurück auf die Institutionen des Neuen Bundes, auf die gesammte neutestamentliche Heilsökonomie, auf die „Erziehung des Menschengeschlechtes" im wahren, durch die Offenbarung verbürgten Sinne. Moses und mit ihm der gesammte Alte Bund zeigt sich da in seiner tiefen, noch heute fruchtreichen Bedeutung als Pädagoge der Völker, um sie zu Christus zu führen. Diese Idee, einerseits mit tiefer dogmatischer und exegetischer Kenntniß, andererseits mit der anziehendsten Volksthümlichkeit ausgeführt, macht den vorliegenden Band zugleich zu einer reichen Fundgrube für Prediger, wie auch zu einem recht nützlichen Volksbuch.

**Einleitung in das Neue Testament.** Von Dr. M. v. Aberle, ord. Professor der katholischen Theologie. Herausgegeben von Dr. Paul Schanz. 8°. XII u. 311 S. Freiburg, Herder, 1877. Preis: *M.* 4.

Das vom Herrn zur Verbreitung seiner Lehre angeordnete Mittel ist die mündliche Überlieferung, und nur, wenn und insoweit der heilige Geist oder ein Nothfall zum Verlassen dieses durch affirmatives Gebot des Heilandes gewiesenen Weges drängten, ließen sich dessen Jünger zu schriftlichen Aufzeichnungen herbei; die Feststellung jener Nothfälle oder Eingebungen für jedes einzelne der neutestamentlichen Bücher ist somit eine Hauptaufgabe der einleitenden Exegese: das sind die Grundanschauungen, auf denen sich die ganze Untersuchung aufbaut. Wir bewundern die Divinationsgabe, mit welcher der Verfasser die scheinbar unbedeutendsten Züge des heiligen Textes aufgreift und verwerthet, das Geschick, mit dem er den einmal erfaßten Gedanken weiterspinnt. So enthält denn das Buch des Fesselnden, Anregenden Vieles, aber — gestehen wir es offen — in Folge der angedeuteten, unseres Erachtens nicht ganz stichhaltigen Grundanschauungen auch sehr Vieles, was über den Werth kühner, glänzender Hypothesen wohl nie hinauskommen wird. Besondere Anerkennung verdient die Mühewaltung des Herausgebers, der das Buch aus einem noch keineswegs druckfertigen Collegienhefte und anderen zerstreuten Arbeiten und Notizen des Verfassers zusammengestellt und so die Früchte des langjährigen Fleißes eines um die neutestamentliche Schrifterklärung verdienten Lehrers der Nachwelt erhalten hat.

**Der Materialismus,** geprüft in seinen Lehrsätzen und deren Consequenzen. Von Dr. Albert Stöckl. 8°. IV u. 116 S. Mainz, Kirchheim, 1877. Preis: *M.* 1.50.

**L'homme et sa science au temps présent.** Par M. le *Dr. Woillez.* 12°. IV u. 328 S. Paris 1877. Preis: *M.* 2.80.

Wer sich über den Materialismus kurz und gründlich zu belehren wünscht, der nehme die vorstehend verzeichnete Schrift Dr. Stöckls zur Hand. Es ist wahr, viel Neues bietet sie nicht, zumal nicht für jene, welche mit der Geschichte und dem Lehrbuch der Philosophie des Verfassers bekannt sind; aber klare Beweisführung und übersichtliche Ordnung sind die unbestrittenen Vorzüge der Arbeit. Darum kann die hier gebotene „Orientirung über den großen Irrthum unserer Zeit" nicht bloß „den Studirenden zu einer Grundlage für ihre Studien dienen", sondern sie wird auch Jedem, der sich bereits eingehender mit dem Gegenstand beschäftigt hat, die Möglichkeit einer klaren und leichten Vergegenwärtigung der Beweise gegen den Materialismus bieten. — Die Einleitung unterscheidet den negativen Theil des Materialismus, die Läugnung alles Übersinnlichen, von dem mehr positiven, d. h. von jener Hype-

theſenmanie, welche nothwendig die Kritik herausfordert (S. 1—4). Die darauf folgende Übersicht über die Geſchichte des Materialismus von Demokrit bis Darwin (S. 4—21) bietet die hiſtoriſche Grundlage für die kritiſche Prüfung. Dieſe wird nun in methodiſcher Ordnung und mit Schärfe und Genauigkeit auf die materialiſtiſchen Lehrſätze angewendet (S. 21—114) und zum Schluſſe das Reſultat in die Worte zuſammengefaßt: „Wer die unendliche Wohlthat des Chriſtenthums ſchätzen lernen will, der ſchaue auf ſeinen Gegenſatz, den geiſt- und lebloſen Materialismus; der Contraſt iſt zu groß, als daß er nicht ſich angetrieben fühlen ſollte, mit allen Faſern ſeines Herzens ſich an das Chriſtenthum in Erkenntniß und Leben anzuſchließen.“ Der Satz mag auch als Beweis dienen, daß die ſprachliche Seite zuweilen noch zu wünſchen läßt.

Dr. Woillez' Buch erreicht unſtreitig die Stöckl'ſche Schrift nicht in Bezug auf Klarheit und Überſichtlichkeit; dagegen bietet es bei einem durchaus correcten Standpunkt um ſo mehr intereſſante Einzelheiten. Zur Erweiterung der in der Schule oder durch Selbſtſtudium bereits gewonnenen Kenntniß des Materialismus, ſowie zur Beſchaffung gediegenen Stoffes für eine leichte und anziehende Behandlung dieſes Gegenſtandes dürfte ſich das Werk ſehr empfehlen. Überdieß iſt zu bemerken, daß Dr. Woillez ſich beſonders gegen den franzöſiſchen Poſitivismus wendet. Er zeigt, wie dieſer den Begriff der Wiſſenſchaft verſtümmelt, indem er ihn auf das rein Sinnliche einſchränkt. Trotzdem ſei dieſe Philoſophie als die höchſte Errungenſchaft des Menſchengeiſtes geprieſen worden, während factiſch ihr ganzes vermeintliches Verdienſt darin beſtehe, eine Eintheilung der Wiſſenſchaft aufgeſtellt zu haben, welche längſt vorher aller Welt bekannt war. Bemerkenswerth ſind auch die genauen Daten über die Entſtehungsgeſchichte des Poſitivismus und das Verhältniß ſeiner Begründer.

**Aus der Staats- und Lebensweisheit des Baco von Verulam.** Aus deſſen Schrift Fideles sermones etc. überſetzt und zuſammengeſtellt von Heinrich Bone. 12°. VIII u. 160 S. Freiburg, Herder, 1877. Preis: Geb. *M.* 1.80.

Schon als geſchichtliche Merkwürdigkeit war dieß geiſtreiche Büchlein einer deutſchen Bearbeitung werth. Es hat den berühmten Philoſophen und Staatsmann Francis Bacon nahezu während ſeines ganzen öffentlichen Lebens beſchäftigt. Als Parlamentsrath gab er es 1597 zuerſt heraus; 1612 veranſtaltete er als General-Procurator eine vermehrte Umarbeitung; zum Großſiegelbewahrer und Kanzler von England emporgeſtiegen und dann jäh von dieſer Höhe erſt in den Tower und ſodann in unfreiwillige Literatenmuße herabgeſtürzt, gab er 1625, ein Jahr vor ſeinem Tode, der kleinen Schrift ihre endgiltige Faſſung. Sie iſt ſomit eine Frucht reifen Denkens und wechſelvollſter Erfahrung, gewiſſermaßen ein Teſtament des großen Mannes. Aber dieſer Mann war nicht bloß ein tiefblickender Menſchenkenner und praktiſcher Denker, er war auch ein gläubiger Chriſt und ſtellte ſeine Lebensmaximen auf die Grundlage des geoffenbarten Glaubens. Specifiſch-proteſtantiſche Anſchauungen, welche ſich denſelben beimiſchen, machen das Büchlein allerdings, ſo wie es Baco geſchrieben, ungeeignet für katholiſche Leſer. Aber hierin war zu helfen und der Überſetzer hat es gethan, indem er die irrthümlichſten Stellen in ſeiner Bearbeitung wegließ. Leider jedoch iſt er hierbei nicht ganz conſequent vorangegangen und hat in den erſten Abſchnitten, die über Religion handeln, S. 8—14, einige Stellen aufgenommen, welche der dogmatiſchen Toleranz das Wort reden, die ſcholaſtiſche Theologie in ein ſchiefes Licht ſtellen, und den Keim des modernen Univerſalchriſtenthums in ſich enthalten. So belehrend und anziehend der übrige Inhalt, ſo fließend und ſchön das Büchlein

übersetzt ist, können wir dasselbe deßhalb nur solchen Lesern anempfehlen, welche im Stande sind, jene irrthümlichen Anschauungen auch ohne die fehlenden Anmerkungen als irrthümlich zu erkennen und zu widerlegen.

**Parlamentarische Denkwürdigkeiten.** Eine Beleuchtung wichtiger Zeitfragen durch Aussprüche der Centrumsredner im preußischen Abgeordnetenhause und deutschen Reichstage. Von Hubert Schumacher. 8°. XVI u. 223 S. Essen, Fredebeul und Koenen, 1877. Preis: *M.* 2.50.

„Manches Wort aus dem Munde der Centrumsredner hat Werth und Giltigkeit weit über die Gegenwart und den Parlamentssaal hinaus" — diese Überzeugung hat die vorliegende Sammlung veranlaßt, welche in neun Abschnitten vom Staate und seiner Wirksamkeit, der Kirche und ihrem Beruf, dem Verhältniß zwischen Kirche und Staat, dem Klerus und seiner Aufgabe, von Klöstern und Ordenswesen, Schule und Unterricht, Civilehe, socialer Frage, Centrumsfraction handelt. Mit Fleiß und Sachkenntniß hat der Herausgeber die begeisterten und erhebenden Aussprüche der hervorragendsten Centrumsmänner über die heiligsten Fragen von Glauben und Recht in dieser handlichen Sammlung zusammengestellt. Einzelne Stellen oder Ausdrücke wären unseres Dafürhaltens wohl besser weggelassen worden; vgl. u. A. S. 18, 39, 56, 61, 80, 85 u. s. w.

**Die Liebe des Gekreuzigten.** Betrachtungen über das bittere Leiden unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi. Von P. K. Clemens, Priester des Redemptoristenordens. 8°. XXIV u. 760 S. Mainz, Kirchheim, 1878. Preis: *M.* 6.

Großentheils aus den Werken der heiligen Väter und der bewährtesten Asceten geschöpft, schlicht, einfach und salbungsvoll ausgeführt, bieten diese hundert Betrachtungen über das Leiden Christi sowohl Ordens- wie Weltleuten eine recht fruchtbare geistliche Lesung, obwohl die Anwendungen durchweg nicht über das Pflichtengebiet des gewöhnlichen christlichen Lebens hinausgehen und vorzugsweise bei den Motiven des Reinigungsweges verweilen. Prediger werden darin überaus reichen und gediegenen Stoff zu Passionspredigten finden, theilweise schon gut disponirt und nur der weiteren oratorischen Ausführung benöthigend. Auch als Leitfaden zum betrachtenden Gebet wird das Buch nützliche Dienste leisten; doch sind die Unterabtheilungen der ausnahmslos zweitheiligen Betrachtungen nicht immer klar, deutlich und praktisch genug zergliedert, um den Betrachtenden bei seinen Übungen selbst der weiteren Beihilfe des Buches entrathen zu lassen. Was die Anlage des ganzen Buches betrifft, so glauben wir es fast als Fehler bezeichnen zu müssen, daß der Verfasser sich nicht überall stricte an den historischen Gang der Evangelien, oder, wo diese nicht ausreichen, der bewährtesten Evangelienharmonien gehalten hat. Dadurch geht nicht nur der gewaltige Eindruck, den die Passion in ihrer Totalität macht, sondern auch manche ergreifende Einzelheit, die nur im Zusammenhange wirkt, theilweise verloren. Sollte dieß indeß auch den Werth des Buches in etwa schmälern, so hebt es ihn gewiß keineswegs auf. Die großen Hauptmomente treten genugsam hervor, um zur „Liebe des Gekreuzigten" zu entflammen.

**Die Andacht zum hl. Joseph.** Durch Thatsachen begründet von P. Patrignani S. J. Dritte, verbesserte und vermehrte Auflage. 12°. XII u. 340 S. Mainz, Kirchheim, 1878. Preis: *M.* 1.60.

Die Schrift Patrignani's über den hl. Joseph gehört zu den besten Werken, die zur Verherrlichung des heiligen Nährvaters Christi geschrieben wurden. Dieselbe hat

viel dazu beigetragen, daß die Verehrung des hl. Joseph einen so großen Aufschwung in unseren Tagen genommen hat. Die vorliegende neue Ausgabe des lieben Büchleins wird daher allgemein willkommen sein.

**Die Erscheinungen in Dittrichswalde.** Für das katholische Volk nach amtlichen Berichten dargestellt. kl. 8°. 76 S. Braunsberg 1877. Preis: 50 *Pf.*

**Unsere Liebe Frau von Marpingen.** Geschichtliche Darstellung nach persönlichen Forschungen und Erlebnissen von Dr. Nikolaus Thömes. kl. 8°. 116 S. Trier, Ed. Groppe, 1878. Preis: 60 *Pf.*

Diese beiden Schriften geben den gedrängten Sachverhalt jener Vorgänge, welche in und außer Deutschland so gerechtes Aufsehen verursacht haben. Während Dr. Thömes neben der Erzählung der Marpinger Vorgänge auch die eigene Rechtfertigung gegen Verdächtigungen im Auge hat, beschränkt sich die Darstellung der Dittrichswaldener Erscheinungen auf eine nüchterne, fast protokollarische Wiedergabe des Thatbestandes. Letztere Schrift trägt die Druckerlaubniß des hochwürdigsten Bischofs von Ermland, die jedoch „weder eine Entscheidung über den Ursprung oder Charakter der fraglichen Erscheinungen in sich schließt, noch der unbefangenen, gründlichen und gewissenhaften Erwägung des Lesers in irgend einer Weise vorgreifen will".

**Praecepta eloquentiae in usum scholae collegit, illustravit P. *Urb. Drecker* S. J.** kl. 8°. IX u. 164 S. Bonnae, typis P. Hauptmann, 1877. Preis: *M.* 2.50.

Obwohl ursprünglich nur für Scholastiker der Gesellschaft Jesu bestimmt, kann dieses gedrängte Handbuch der Rhetorik doch allen Theologie Studirenden angelegentlich empfohlen werden. Denn es vereinigt in hohem Grade alle Vorzüge, die man an ein solches Handbuch stellen kann. Es ist kurz, klar, dabei sehr reichhaltig und vollständig, systematisch gegliedert und hinwieder überaus praktisch angelegt, in gutem Latein abgefaßt und für den verhältnißmäßig niedrigen Preis sehr gut ausgestattet. Der Fachmann wird sich bei näherer Prüfung bald überzeugen, daß der darin gebotenen Theorie nicht nur eine gründliche Kenntniß der antiken Rhetorik (Aristoteles, Cicero, Quintilian), sowie deren weiterer systematischer und pädagogischer Ausbildung in den Jesuitenschulen der älteren und neueren Zeit zu Grunde liegt, sondern zugleich eine sehr reiche Belesenheit auf dem Gebiete der übrigen Fachliteratur und die Erfahrung eines tüchtigen Schulmannes und Predigers. Indem der Verfasser sich mit gewissenhaftem Fleiße darauf beschränkte, aus den bewährten Kunstvorschriften seiner Vorgänger das Beste „zu sammeln und zu erklären", hat er die Theorie seines Faches in nicht geringem Maße vervollständigt, gefördert und weiter ausgebildet.

**Maria-Legenden.** Von Dr. F. X. Himmelstein. Erstes Bändchen. 12°. 167 S. Würzburg, Bucher. Preis: 80 *Pf.*

„Lieder sind dir viel gesungen durch der Erde weites Haus," sagt schon das alte Kirchenlied zu „Unserer lieben Frau", und in der That weisen die modernen Literaturen einen Überreichthum sowohl an lyrischen als epischen Dichtungen zu Ehren der Himmelskönigin auf. Der Gedanke an eine mariologische Blüthenlese lag daher nahe und wurde auch, was Lyrik betrifft, schon wiederholt ausgeführt, während die Epik und besonders die poetischen Legenden nur vereinzelt beachtet wurden. Und doch gerade dürften diese Legenden wegen ihres unterhaltenden Tones einer freudigeren und verbreiteteren Aufnahme versichert sein. Dr. F. X. Himmelstein ver-

dient sich daher sicher den Dank des katholischen Publikums durch seine recht volksthümlich angelegte Sammlung, von der uns das erste Heft mit 44 Legenden vorliegt. So lieb uns nun das Unternehmen ist, so möchten wir doch ein Bedenken nicht zurückhalten. Der Herausgeber meint, „die Gedichte (Legenden) sollen durchaus nicht insgesammt als Muster der Poesie gelten, wiewohl gar manche derselben solche wirklich sind". Es scheint uns, daß dieser Grundsatz nicht gerechtfertigt ist, denn dadurch allein, daß die Legende einen frommen Inhalt hat, wird sie nicht schon gleich würdig, in den literarischen Volksschatz überzugehen. Gerade die Legende bedarf in Deutschland einer strengen kritischen Aufsicht, damit sie nicht in's Bänkelsängerische oder in die Knittelverselei umschlage, beides Dinge, die dem frommen Stoff nicht gut anstehen. Soll denn bloß das Erhabene, Heilige in fehlerhafter Form auftreten dürfen, oder verdient es etwa nicht dieselbe Zeit und Mühe der Feile, wie eine Romanze oder ein Ständchen? Ebenfalls möchte es gerathen sein, bei Aufnahme von Übersetzungen etwas strenger auf deutsche Wiedergabe zu achten, als dieß z. B. bei der Probe aus Gazäus geschehen ist. Mit diesen beiden Einschränkungen können wir dem Sammler nur Glück wünschen zu seinem Unternehmen, das für die christliche Kinderwelt ein schönes Unterhaltungsmittel und ein geeignetes Repertorium für Declamationsübungen in Schule und Haus bieten dürfte.

**Die Lauretanische Litanei.** 12°. 48 S. Regensburg, Manz, 1878. Preis: 60 *Pf.*

Ein Ungenannter bietet uns hier einen wirklich duftenden Maienstrauß, der sich trotz seiner Bescheidenheit kühn in den Blüthenkranz einreihen läßt, den die Gräfin Hahn-Hahn, Heemstede und Andere um die Ehrensäulen des marianischen Heiligthums gewunden haben. Es kommen in dem vorliegenden Büchlein zwar nicht alle einzelnen Titel der Litanei als Motive eines Gedichtes zur Verwerthung, aber nichtsdestoweniger kommen durch glückliche Gruppirung alle zum Ausdruck. Der Eindruck des Ganzen hat durch diese Freiheit nur gewonnen. Der Werth der einzelnen Lieder ist selbstverständlich verschieden, alle jedoch überragen so ziemlich die gefährliche Mittelmäßigkeit, einzelne sind vortrefflich in Inhalt und Form. In den besten tritt eine auffallende Sprachverwandtschaft mit den Liedern Frl. Hensels zu Tage, die ebenso erfreut, als einige jedenfalls unwillkürliche Anklänge an andere Lieder etwas befremden. Der Componist dürfte in dem Büchlein einige sehr willkommene Texte finden; wir machen nur auf folgende singbare Anfänge aufmerksam: „Laß mich doch dein Kindlein tragen" — „Den die Himmel nie erreichen" — „Erd' und Himmel dir zu Füßen" — „Wenn der Tag sich neigt zu Ende" — „Wende, Hohe, wende" — „Engel in den lichten Höhen" u. s. w. Wenn auch nicht alle in die Kirche gehören, so dürften sie doch Manchen außerhalb derselben freuen und erbauen. Den ungenannten Dichter aber können wir nur aufmuntern, uns noch mehrmals mit ähnlichen Früchten seiner christlich-frommen Muße zu beschenken.

**La Civiltà cattolica.** Firenze 1878. Quaderno 664. Le scoperte Assire. — Delle divine perfezioni. II. — Delle elezioni popolari nella chiesa. V. — Le Gemelle africane. (Fortsetzung.)

Quaderno 665. Il Papa Pio IX. — Dell' origine dell' uomo secondo la scienza e la rivelazione. VII. — Della conoscenza sensitiva. LI. Le onde sonore. — Le Gemelle africane. (Fortsetzung.)

Quaderno 666. La divina providenza nell' elezione del sommo Pontefice Leone XIII. — Le moderne esplorazioni della Caldea. — Del Papa Leone XIII. Cenni biografici. — Le Gemelle africane. (Fortsetzung.) — Naturhistorisches und Archäologisches.

Quaderno 667. La providenza di Dio e i fatti compiuti. — Dell' origine dell' uomo secondo la scienza e la rivelazione. VIII. — Della conoscenza sensitiva. LII. In qual modo le onde sonore eccitino il senso dell' udito. — Le Gemelle africane. (Fortsetzung.)

**The Month and Catholic Review.** London 1878. March. The last Acts of Pius the Ninth. (P. Coleridge.) — Early Christian Art. (Dr. Spencer Northcote.) — Solution of Continuity. (P. Sutton.) — Historical Geography in the seventeenth Century. VI. — The Lives of SS. Callistus and Hippolytus. II. (P. Morris.) — The Story of a Scottish Martyr. III. (P. Conway.) — Teutonic English. (H. Thurston.) — Reviews and Notices.

April. Recent African Discovery. (P. Gerard.) — Prussian Rationalism. (H. Bellingham.) — Some Remarks on the Argument from Design. I. (P. John Rickaby.) — Alfred the Great. VI. (P. Knight.) — On Government. I. — (E. Lucas.) — The Douay Diaries. — Proconsulate of Cicero under the Republic. II. (P. Mac Leod.) — Reviews and Notices. — Free Will and Modern Psychologie. II.

**Études religieuses,** philosophiques, historiques et littéraires. Lyon 1878. Mars. Victor-Emmanuel et l'unité italienne. (P. Martin.) — Un essai de physiologie matérialiste. (P. de Bonniot.) — Les études bibliques posthumes de M. l'abbé Le Hir. (Fin. P. Desjacques.) — Le R. P. Olivaint. (P. Clair.) — Découverte des grands lacs de l'Afrique centrale, etc. (P. Brucker.) — Le P. Ange Secchi d. l. C. d. J. (P. Pepin.) — Bulletin scientifique. (P. Pepin.) — Bibliographie.

**Die Katholischen Missionen.** Unter Mitwirkung einiger Priester der Gesellschaft Jesu herausgegeben von F. J. Hutter. Freiburg 1878. April. Die Mission von Peking und Petscheli. I. Der Plan des hl. Franz Xavier. — Die katholische Kirche in alter und neuer Zeit. II. Die Gründung der Kirche und die Zeit der heidnischen Verfolgungen. — Nachrichten aus Japan, China, Birmanien, den Vereinigten Staaten von Nordamerika und Columbia. — Beilage für die Jugend. Eine Wallfahrt nach Jerusalem. II. Vor und in der Kirche des heiligen Grabes. — 11 Illustrationen und 1 Karte.

Mai. Der Wallfahrtsort Mariahilf auf dem Sose in Kiangnan (China). — Die Mission von Peking und Petscheli. II. P. Matthäus Ricci. — Die Missionsgeschichte von Senegambien. (Fortsetzung.) — Nachrichten aus Neu-Seeland, Annam, China, Ostindien, Westafrika, Palästina. — Miscellen. — 13 Illustrationen.

---

# Miscellen.

**Zur Geschichte der protestantischen Toleranz.** Anläßlich einer „Bill über den mittleren Gymnasial- und Realunterricht" in Irland hat Cardinal Cullen mit den übrigen irischen Bischöfen am 25. Januar d. J. einen höchst bemerkenswerthen Hirtenbrief erlassen, in welchem die unqualificirbare Tyrannei des protestantischen England mit Rücksicht auf das katholische Schulwesen Irlands actenmäßig dargestellt wird. Nachdem die hochwürdigsten Bischöfe die Bill erwähnten, welche nächstens dem Parlamente vorgelegt werden

soll, bedauern sie vorerst, daß dieselbe nur den mittleren Unterricht und nicht ebensowohl die Primärschulen und den Universitätsunterricht umfasse, sprechen aber ihre Hoffnung aus, daß wenigstens in diesem Punkte den Katholiken endlich einmal Gerechtigkeit zu Theil werden möge und daß man ihnen hierin die so lange und so systematisch verweigerte Gleichberechtigung mit ihren nichtkatholischen Mitbürgern jetzt gewähren werde.

„Es ist billig," fährt das Hirtenschreiben dann fort, „daß wir Euch, geliebte Brüder, in's Gedächtniß rufen, welcher Rechte und welcher für den Unterricht bestimmter Hilfsmittel unsere Vorfahren beraubt wurden, und daß Ihr die Anderen gewährten und uns verweigerten Vorrechte und Vortheile in Erwägung zieht; die Betrachtung des uns zugefügten Unrechtes wird so die Größe der Wiedererstattung, die uns gebührt und die wir füglich fordern dürfen, in ein helleres Licht stellen. Wir wollen daher hierüber einige Worte an Euch richten.

„Die beiden ersten Hauptschläge gegen unser Recht einer katholischen Erziehung datiren aus dem Jahre 1537, dem 28. Regierungsjahre König Heinrich' VIII. Eines dieser Gesetze confiscirte die großen klösterlichen Anstalten, welche von unseren Ahnen als Mittelpunkte der Bildung gegründet waren; das andere setzte fest, daß jeder protestantische Beamte (incumbent) sich durch einen Eid verpflichten müsse, ‚in dem Platze, in dem Territorium oder in der Pfarrei, wo er den Befehl, das Regiment, ein Beneficium oder ein Patronatsrecht habe, eine Schule für den Unterricht im Englischen zu halten oder halten zu lassen', mit anderen Worten, an der Vernichtung von Irlands Sprache und Religion zu arbeiten und statt dieser jene Englands zu unterschieben. Diesem ersten Schritte folgte einige Jahre später, im 12. Jahre der Königin Elisabeth (1570), die Errichtung einer Lateinschule in jeder Diöcese. Es war ausdrücklich bestimmt, ‚der Schulmeister müsse ein Engländer oder von englischer Abkunft', d. h. von Kindheit an treu in den Lehren des Protestantismus großgezogen sein. Um ihr Werk zu befestigen, gründete dieselbe Königin im Jahre 1591 Trinity College und die Universität von Dublin mit dem ausgesprochenen Zweck, die katholische Religion zu zerstören und dem Protestantismus in Irland ein Bollwerk zu schaffen. Die Confiscation der Güter der Grafen von Ulster gab ihrem Nachfolger, Jakob I., eine Veranlassung, das Netz des protestantischen Unterrichtes noch weiter auszudehnen; so finden wir im Jahre 1608 die ‚Royal Schools' König Jakob' I. gegründet und reichlich ausgestattet, ‚damit die Provinz von Ulster', das sind die Worte des Königs in seiner königlichen Gründungsurkunde, ‚aufgerüttelt und von ihrem Aberglauben, Aufruhr, Noth und Elend zur wahren Religion Christi, zum Gehorsam, zu Wohlfahrt und Glück zurückgeführt werde'.

„Obwohl nun alle diese reichen Stiftungen durch Gottes Erbarmung es nicht zu Stande brachten, unser Volk dem katholischen Glauben zu entfremden, so bestehen sie doch, mit einer einzigen unbedeutenden Ausnahme, bis auf den heutigen Tag als eine Goldgrube des Protestantismus; ihre Vorsteher, ein einziger ausgenommen, sind alle Anglikaner und beinahe alle anglikanische Geistliche, und die 21,925 Acres Landes, mit denen sie bedacht sind, fahren, praktisch genommen, fort, der aufgehobenen und ihrer Güter verlustig erklärten Staatskirche anzugehören. Ferner haben diese und verwandte Anstalten über 153 Stipendien für die Aufnahme in das Trinity College in Dublin zu Gunsten ihrer Schüler zu verfügen. Und während man mit voller Hand diese reichen Geldmittel an Protestanten hinwarf, ließ man die Katholiken Irlands, die bei weitem größte Majorität des Volkes, das man geplündert und an den Bettelstab gebracht hatte, in der äußersten Entblößung von allen Mitteln des

Unterrichtes! In ununterbrochener Reihenfolge schloß sich an die Royal Schools König Jakob' I. im Jahre 1613 die Errichtung der ‚Irländischen Gesellschaft' oder ‚die Londoner Gesellschaften der Unternehmer' (London Companies of Undertakers), mit der ganzen Stadt und Grafschaft Derry als Mitgift für den Protestantismus und protestantischen Unterricht. Im Jahre 1657 wurden die Schulen des Erasmus Smith, eines Cromwell'schen Einwanderers, gegründet, und anno 1672 das ‚Blue Coat Hospital' in dieser Stadt (Dublin) eröffnet, welches den Zweck hat, die Kinder unserer Bürger im Protestantismus zu erziehen. Dann kömmt im Jahre 1704 das ‚Findlings-Hospital' und im Jahre 1773 die Proselyten-Anstalt der Charter-Schule, welche im Jahre 1819 aus der Staatskasse 40,000 Pfd. Sterl. (800,000 Mark) erhielt und bis in's Jahr 1833 beständig mit Geldern des Parlaments unterstützt wurde. Endlich wurden 1811 die Schulen der Kildare-place-Society gestiftet, die sich von 1814—1832 gleichfalls der Unterstützung des Parlamentes erfreuten und sich weithin über das Land ausbreiteten.

„Nachdem die offenen Angriffe gegen unsere heilige Religion, welche von diesen anerkannt protestantischen Anstalten ausgingen, fehlgeschlagen waren, griff man in neuerer Zeit zu verdeckteren, aber nicht weniger gefährlichen Fallstricken, die man dem Glauben unserer Kinder legte. Das läßt sich mit Rücksicht auf das System der sogenannten ‚National-Erziehung' sogar durch das ausdrückliche Geständniß eines seiner vorzüglichsten Beförderer, des verstorbenen (anglikanischen) Erzbischofs Whately, beweisen. Dieser Mann erklärte in Privatgesprächen, daß auch sein Plan ‚auf die allmähliche Untergrabung des gewaltigen Baues des Papstthums in Irland hinziele', während er gleichzeitig in öffentlichen Versammlungen diese Anstalten pries als ‚frei auch von der entferntesten Gefahr des Proselytismus'. Auch bezüglich der von Mr. Gladstone's Regierung mit so großem Freiheitsgepränge vorgelegten Universitäts-Bill bezeugte eines der tonangebenden Glieder des damaligen Ministeriums, der Right Hon. R. Lowe, sie bezwecke die Ausbreitung des gemischten Unterrichts. ‚Dieser Versuch,' fährt Mr. Lowe fort, ‚scheiterte, und es ist nicht wahrscheinlich, daß er wiederholt werde' (Times vom 27. Juli 1877). Immerhin war also auch diese Bill nach dem Geständnisse ihrer Verfechter ein Versuch, auf dem Boden des katholischen Irland bleibend das System der gemischten Schulen zu gründen, das der heilige Stuhl schon so oft als dem Glauben und den Sitten der katholischen Jugend höchst gefährlich verwarf, und das Ihr seit 30 Jahren schon in den Collegien der Königin und in den sogenannten Musterschulen (Queen's Colleges and Model Schools) verschmähtet und das Ihr so durch Eure stete Weigerung jeder Lebenskraft beraubtet und an den Rand des vollständigsten Mißerfolges brachtet.

„Und glaubet nicht, geliebte Brüder, unsere Feinde wären, während sie so diesen Riesenbau des protestantischen und katholikenfeindlichen Schulunterrichtes aufbauten, müßig gewesen, wenn es galt, jeden katholischen Unterricht unmöglich zu machen. Im Gegentheile, angefangen von der Verordnung Heinrich' VIII., welche im Jahre 1537 unsere alten katholischen Lehranstalten unterdrückte, bis herab auf das Jahr 1871 ist unsere Gesetzsammlung (Statute Book) voll der allerbarbarischsten Verfügungen gegen Alles, was auch nur von ferne einer katholischen Erziehung gleichsieht, und voll von Gesetzen, die mit der verruchtesten und schlauesten Bosheit Alles in's Werk setzten, um die Finsterniß der Unwissenheit über unser Land auszubreiten. Schon im Jahre 1641 nennen die Katholiken von Ulster in ihrer ‚demüthigen Vorstellung' an König Karl I. als eine der Beschwerden, die sie genöthigt habe, zu den Waffen zu greifen, diese: ‚daß die Jugend dieses Königreiches, namentlich die Kinder von uns Katholiken, jeder Bildung und jedes Unterrichtes entbehren, daß kein Schullehrer unserer Religion jenseits der See (auf dem Continent) herangebildet werden

darf und daß die einzige Universität Irlands alle Katholiken ausschließt und uns so den Zutritt zur Literatur und Bildung, welche stets die Frucht der Wissenschaft und freien Künste ist, gänzlich versagt, so daß wir wohl kühn behaupten dürfen, wir seien die bejammernswertheste und unglücklichste Nation der christlichen Welt'.

„Während der traurigen Periode von Cromwells Herrschaft in Irland wurde natürlich alles, was katholisch hieß, mit eiserner Hand niedergedrückt. Gleichwohl war es erst nach der Restauration König Karl' II., daß die systematische Gesetzgebung begann, ‚die an Unmenschlichkeit, Unverantwortlichkeit und selbst an politischer Unklugheit nicht ihresgleichen hat'. Im Jahre 1665 erging eine Verfügung, welche jedem Katholiken verbot, ‚als Hauslehrer oder Schulmeister was immer für ein Kind zu lehren oder zu unterrichten', unter Strafe von 3 Monaten Gefängniß im ersten Falle, und für jeden zweiten und ferneren Fall ‚3 Monate Gefängniß, ohne Zulässlichkeit einer Bürgschaft, und eine Geldstrafe von 5 Pfd. Sterl.' (100 Mark). Da der Unterricht in der Heimath unmöglich gemacht war, schickten unsere Ahnen ihre Kinder in's Ausland, damit sie dort in katholischen Schulen gebildet würden. Allein im 7. Jahre der Regierung des Königs Wilhelm III. (1695) wurde ein Gesetz erlassen, welches unter Strafe der Einziehung des ganzen Vermögens und des Verlustes aller bürgerlichen Rechte verbot, ein Kind nach was immer für einem fremden Lande zu schicken ‚in der Absicht oder mit dem Vorsatze, in irgend ein Nonnenkloster, eine papistische Universität, ein Colleg, eine Schule, ein Jesuiten- oder Priesterhaus einzutreten, sich daselbst aufzuhalten oder erzogen zu werden. In sothaner Weise geschickte Kinder, welche an solchen Plätzen jenseits der See von was immer für einem Jesuiten, Bettelbruder, Mönch oder sonst einer papistischen Person unterrichtet, beredet oder im papistischen Glauben bestärkt wurden, so daß sie denselben auf irgend eine Art bekennen', ja selbst Leute, welche Geld zu ihrem Unterhalte beitrugen, waren derselben Strafe verfallen. In der Heimath aber wurde jeder Katholik, der Schule hielt oder ein Kind unterrichtete, mit einer Geldstrafe von 20 Pfd. Sterl. (400 Mk.) und mit 3 Monaten Gefängniß für jeden einzelnen Fall belegt. Selbst der Verdacht des Verbrechens, sein Kind in eine katholische Schule des Auslandes geschickt zu haben, war für den katholischen Vater straffällig und er verfiel dem Verluste seines ganzen Vermögens und aller bürgerlichen Rechte, wenn er nicht den Beweis seiner Schuldlosigkeit beibringen konnte. Und dennoch unterzogen sich unsere Väter muthig diesen Gefahren, nur um das Erbe des Glaubens ihrer Kinder keiner Gefahr bloßzustellen. Unsere Herren hielten es also für nöthig, das Gesetz noch mehr einzuschärfen, und zu diesem Zwecke kam ein neuer Erlaß im 2. Jahre der Königin Anna (1703). Auch das wollte nicht verfangen, und so finden wir endlich im 8. Jahre derselben Königin (1709) die Strafe der Transportation und im Falle der Zurückkehr die Strafe des Hochverraths, den Tod mit Schleifung und Viertheilung, ausgesprochen gegen alle ‚Personen der papistischen Religion, welche öffentlich Schule halten oder Kinder unterrichten in was immer für einem Privathause dieses Reiches, oder die von einem protestantischen Schullehrer als Helfer, Unterlehrer oder Assistent angestellt sind'.

„Diese Strafgesetze waren keineswegs todte Buchstaben, sondern wurden strenge gehandhabt während der größeren Hälfte des letzten Jahrhunderts. Einen Beleg dafür haben wir in einer Rüge, die Sir Richard Cox, der Oberrichter der Grafschaft Cork, im Jahre 1750 aussprach. Nachdem er das Obergericht wegen Nachlässigkeit in der Verfolgung katholischer Schulmeister tadelte, fährt er fort: ‚Ihr müßt nicht auf eine förmliche Anklage warten; wenn die Übertreter euch bekannt sind, so könnt und müßt ihr gegen sie vorgehen, sonst sehe ich nicht, wie ihr eurer Pflicht entsprecht und euren Eid haltet. Um euch anzueifern, bitte ich zu beachten, daß sie den guten

Zweck des Gesetzes vereiteln. Schon vorher habe ich euch bewiesen, daß diese Leute den Grund zu der traurigen Unwissenheit legen, in der die irischen Papisten aufwachsen. Sie lehren freilich ein wenig schlechtes Latein, aber dafür auch Aberglaube und Hochverrath; sie sind die unscheinbaren Helfershelfer, deren sich der Teufel und der Papst bedient, um in diesem Reiche ihre Herrschaft zu behaupten. Von solchen Schullehrern lernen junge Schüler genug Sophisterei, um sich selbst zu verdammen und einfältige, unwissende Leute zu hintergehen. Sie sind ein Hohn der Wahrheit, eine Last für die Armen und ein Fluch der Gesellschaft. Daß einer solchen Brut eitler, verderblicher Drohnen gewehrt und die guten Maßnahmen des Jugendunterrichtes befördert werden, müßt ihr mithin eurer Pflicht gemäß die Gesetze gegen die papistischen Schulmeister in Anwendung bringen.'

„Wenn aber die ersten Diener der Gerechtigkeit solche Rügen an ein Obergericht richten konnten, wie war es dann möglich, daß Katholiken Fortschritte in den Wissenschaften machen konnten? Ist es nicht vielmehr ein Wunder, daß sie nicht, jeder Kenntnisse bar, zu einer erniedrigenden Stufe der Unwissenheit herabsanken?

„Erst im Jahre 1782 — noch nicht vor hundert Jahren — machten unsere Gesetzgeber die Entdeckung, daß ‚die Gesetze bezüglich des Unterrichtes der Papisten' . . . zu strenge schienen. Folglich gewährte man Katholiken die Erlaubniß, zu lehren, vorausgesetzt, sie erhielten die Zusage des protestantischen Bischofs der Diöcese, der das Recht hatte, die gegebene Erlaubniß zu jeder Zeit zurückzunehmen. Wie zögernd waren die Schritte, die man von diesem ersten mageren Zugeständnisse an machte, um uns das Recht der Erziehung wiederzugeben bis auf den heutigen Tag, wo der actuelle Stand unseres höheren Unterrichtes von einem ersten Minister als ‚scandalös schlecht' bezeichnet wird! Und alle diese Zeit über hat man protestantische Institute und Systeme, die unser Glaube verwirft, unterstützt und gepflegt um des Vortheils einer kleinen Minorität willen und unseres immerwährenden Protestes ungeachtet! Im gegenwärtigen Augenblicke noch hat das Trinity College seine 200,000 Acres Landes; die protestantischen Schulstiftungen genießen ihre 40,000 Pfd. Sterl. (800,000 Mark) per annum, während das Queen's College und ihre Universität über 30,000 Pfd. Sterl. (600,000 Mark) jährlich von der Landessteuer einnehmen, zu der wir mit allen unseren Mitbürgern mit beitragen müssen, während die Katholiken für den höheren Unterricht nichts vom Staate empfangen! . . .

„Laßt uns also den allmächtigen Ordner aller Dinge, der in seiner Hand die Herzen der Menschen hält, und der in diesen letzten Tagen das Joch der Strafgesetze, welches unsere Väter zu Boden drückte, von uns nahm, anflehen, daß er diejenigen, welche gegenwärtig die Schicksale dieses großen Reiches lenken, mit Gedanken der Gerechtigkeit erfülle, auf daß sie das Unrecht gut machen, welches man vormals unserer Heimath aufbürdete, und daß sie in Zukunft für Alle die gleiche Wage brauchen. ‚Denn Reichthum wird nichts nützen am Tage der Vergeltung, aber Gerechtigkeit wird vom Tode befreien' (Sprüchw. 11, 4). ‚Der Beginn eines guten Tages ist, Gerechtigkeit üben . . . Des Thrones Stärke ist Gerechtigkeit' (ebendas. 16, 5. 12).

Nachdem die hochwürdigsten Oberhirten ihre Heerden noch in rührendster Weise ermahnt haben, die bestehenden katholischen Schulen zu unterstützen und zu benützen, fordern sie auf, die gesetzmäßigen Mittel der Wahlen und Petitionen treu zu gebrauchen, sich aber vor allen geheimen Verbindungen und Umtrieben, welche die Kirche verabscheut, zu hüten, und sprechen die Hoffnung aus, endlich die so lange vorenthaltene Gleichberechtigung auf dem Felde des Unterrichtes zu erringen.

# Friedrich August von Klinkowström [1].

„Es hat," sagt ein Schriftsteller, „jederzeit viele herrliche Ingenia unter den Pommern gegeben, die auch andern Ländern gute Dienste gethan. Insgemein sind die Leute offenherzig, redlich, und Feinde der Schmeichelei, welches ihnen wohl zur Ungebühr vor eine Grobheit ausgelegt wird."

Zu diesen „herrlichen" biderben pommer'schen Ingeniis zählt auch Friedrich August, aus dem schwedischen Geschlechte derer von Klinkowström, geb. (31. August 1778) auf Schloß Ludwigsburg, einem stattlichen, nicht weit von Stralsund an der Ostsee gelegenen Landsitz. Zum Schmuck des reich ausgestatteten Edelhauses gehörte vor Allem eine erlesene Gemäldesammlung, und dem stillen Einfluß dieser Bilder, unter denen der Knabe aufwuchs, ist es wohl zuzuschreiben, wenn sich schon frühzeitig in ihm die Liebe zur Malerei entwickelte. Der kriegerische Vater, ehemaliger schwedischer Oberstlieutenant, wollte jedoch von den Kunstideen seines Zweitgeborenen nichts wissen und schickte den Sechzehnjährigen in die harte Schule des Mars, worin er bis zur Einnahme Danzigs durch die Preußen verblieb und 1802 als Lieutenant seinen Abschied nahm. Er war während seines Garnisonslebens „einem flotten Leben nicht fremd geblieben, hatte als guter Kamerad Alles mitgemacht und in Folge davon mehr ausgegeben, als er sollte und konnte". Um so überzeugter kann er daher auch seinem jüngeren Bruder, der sich in denselben Gefahren befindet, seine wohlgemeinten brüderlichen Rathschläge ertheilen. „Beschäftigung, lieber Karl," schreibt der vierundzwanzigjährige Lieutenant a. D., „Beschäftigung, das ist das beste Gegenmittel

[1] Unserem Versprechen gemäß kommen wir heute noch einmal ausführlicher auf die bereits angekündigte Biographie Klinkowströms (vgl. diese Zeitschrift 1878, XIV. S. 101 f.) zurück, indem wir auf Grund derselben eine kurze Charakteristik des Mannes und seines Lebens versuchen.

für alle Zerstörer des jungen Menschen . . . Glaube mir, Gewohnheit an Beschäftigung, das ist das größte Glück, das für den jungen Menschen existirt . . . In Rücksicht deiner Freunde diene dir deine Lebensweise zum Prüfstein; wer dir in diese Eingezogenheit folgt, wahren Sinn für deine Beschäftigungen zeigt, dem kannst du trauen. In Rücksicht der Plaisirs, deren dort so viele für die Bildung des Geistes sind, bleibe dein unverrückbarer Maßstab dein Einkommen!" Was ihn selbst betrifft, hat er den Soldatenstand aufgegeben, weil „alle Umstände, die seine Lage beherrschten, ihm den unumstößlichen Satz predigten: man schäme sich, ein Ding halb zu sein".

Ein „durch Reue" frühzeitig entwickelter Lebensernst, eine unbeugsame Arbeitsliebe und der große männliche Haß gegen jede Halbheit, das sind die Hauptcharakterzüge des jungen Mannes, die sich nebst einer geraden, fast kindlichen Offenheit und einem jugendlichen Enthusiasmus durch die zahlreichen Briefe der romantischen Künstlerperiode Klinkowströms hindurchziehen und deren Lesung so anziehend und psychologisch interessant machen.

Bald nach dem angeführten Schreiben an Karl verließ Friedrich August das väterliche Schloß wieder, denn die durch Kriegslasten zerrütteten Vermögensumstände der mit zehn Kindern gesegneten Familie zwangen ihn, einen selbständigen Beruf zu wählen, und „der liebe Vater hatte mit Aufopferung durch die Erfüllung des Wunsches Augusts (Maler zu werden) seiner Güte schönsten Triumph gefeiert". Der junge Mann glaubte „seine Kunstbahn so ziemlich sicher zu gehen, denn der Eltern Sorgen machten ihm das Ziel zur Pflicht, Neigung belebte ihn, Erfahrung warnte und Jugendkraft fand Freude in der anhaltenden Arbeit".

Das Ziel der ersten Kunstreise war Dresden mit seiner weltberühmten Gallerie, wo Friedrich August die in der Heimath unter Quistorp begonnenen Studien bei dem Landschaftsmaler Friedrich fortsetzen und sich dann selbst an den Meisterwerken der Alten weiterbilden wollte. Hier fand er in einem Landsmann, dem bloß um ein Jahr älteren Otto Runge, einen seelenverwandten Kunstgenossen und lebenslänglichen Freund. Mit diesem tiefsinnigen, gemüth- und phantasievollen, von den höchsten Idealen erfüllten Künstler, der die eben erblühte Romantik der Poesie in die symbolisirende Sprache der Malerei zu übertragen suchte, verkehrte Klinkowström fast täglich während des einjährigen Zusammenseins in Dresden und lebte sich immer tiefer in die mystische Ideen-

richtung desselben hinein. Es ist ein höchst anziehendes Kapitel aus der Kunstgeschichte des 19. Jahrhunderts, welches uns besonders in den Briefen Friedrich Augusts an den Freund in Hamburg vor Augen tritt; der ganze großartige Gährungsproceß der Romantik, wie er sich in den ersten Dichtungen Tiecks, Schlegels, Brentano's u. s. w. offenbart, wird uns hier auf dem Gebiete der Malerei in den lebensvollsten Farben dargestellt. Der Wein ist freilich noch lange nicht geklärt, aber das Feuer der Jugend treibt, und es ist eine wahre Freude, zu sehen, wie der alte Schlauch unter der Expansionskraft des jungen Saftes in allen Nähten platzt und reißt. Auch das tiefsinnige Speculiren über die Kunst, die Auslassungen über Farbenmystik, Distanzpunkt, todten Raum, architektonische Gesetze der Pflanzenwelt u. s. w. dürfen nicht auffallen, das Alles gehörte zur Schule und hat bei manchen todtgebornen Schlagwörtern auch mehr als eine belebende Idee und großartig regenerirende Gedanken zu Tage gefördert. Der Charakter der damaligen Zeit und des jungen Malers selbst nimmt besonders in dem zweiten Brief an Runge (3. Febr. 1804) eine greifbare Gestalt an. Klinkowström hat sein erstes Bild entworfen, aber man höre nur, welches! „Mir liegen viele Sachen im Kopf, und eine davon habe ich skizzirt und sogar den Einfall gehabt, wenn ich die Figuren zusammenkriegen könnte, es auf die Ausstellung hier zu geben ... Es ist der St. Georg. Ich habe das Bild ganz romantisch genommen und den Ritter dargestellt, knieend auf einem großen springenden Pferde, rechts die Maria, links den tanzenden David; die Sonne ganz groß hinter der Gruppe u. s. w. Unten wollte ich an einen Born ein Paar Kinder legen, wovon das männliche als Pilgrim mit klagender Geberde die Flöte bläst, das Mädchen ihn umarmt und den Morgen erwarten will. Ich wollte darunter den Zustand der Menschen im Durste oder in der Dunkelheit und Liebe vorstellen, und wie sie doch mit den matten Tönen ihrer Poesie ringen nach der Sonne (die aus Köpfchen in Strahlen gebildet wird), nach dem Chor der Cherubim. Ich habe besonders die stille Religiosität, die Freude, Liebe, Macht und Herrlichkeit derselben ausdrücken wollen. Der Georg ist gar nicht furchtbar, er breitet beide Arme aus, ohne Waffen, und blickt aufwärts; ich habe ihn eigentlich als die jugendliche Freude des Berufs angesehen. Die Maria mit dem Kinde und dem geschwungenen Rauchfaß soll die Religion sein. Über dem Georg ziehen drei Engel herauf, deren Flügel seine Schilde sind."

Wäre jenes Bild wirklich zu Stande gekommen, wahrhaftig, wir

hätten in demselben den besten Ausdruck der jungen Romantik mit ihrer symbolisirenden Dunkelheit und lyrischen Begriffsschwärmerei besessen, selbst die katholisirende Tendenz jener Kunstrichtung hätte nicht gefehlt. Denn der Maler fährt in seinem Schreiben fort:

„Mir scheint das Schlimmste dabei, daß die Leute gleich nichts weiter darin suchen werden, als die Versicherung meines Katholischwerdens, und so religiös ich auch das Bild angesehen haben will, so will ich doch just das vermeiden. Die Maria habe ich, wie ich glaube, mitmachen müssen, weil der Glaube an sie und ihre Erhebung insonderheit die Wiederkehr der Religion bezeichnet, aber ich glaube doch, daß zwischen diesem und dem, was das Publikum als Katholicism fürchtet, noch viel liegt . . . Schreib mir ja deine Meinung bald darüber, denn du kannst das Schlimmste nicht glauben, welches wäre: Mein Bild sei bigott."

Die Furcht Klinkowströms, als katholischer Überläufer zu gelten, scheint nicht ganz grundlos gewesen zu sein, denn wiederholt kömmt er auf die Betheuerung seiner Unschuld an diesem Vergehen zurück. „Wie ich im Übrigen über das Eine denke, das laß uns in Liebe mündlich besprechen, fürchte nicht, daß es mir bloß um das Knieen in den Kirchenbänken zu thun ist; wer dem Wesen angehört und sich unterwirft, der überläßt die Form und das Gelübde den Blinden, die das Holz fassen müssen, um das Kreuz zu glauben."

Was er mit den Kirchenbänken meinte, geht aus einem anderen Briefe hervor, der auch hinlänglich die Furcht seiner Freunde vor dem Übertritt Klinkowströms erklären mag, wenn dieser darin sagt, das Schönste in Dresden sei der katholische Gottesdienst, dem er häufig beiwohne. Aber von hier bis zum wirklichen Übertritt war noch ebenso weit, als von der Madonna im St. Georg-Bild zur katholischen Religion. Manche Jahre sollten noch verfließen und manche Kämpfe noch ausgefochten werden bis zu jener glücklichen Stunde, auf die doch Alles den edlen und feurig strebenden Jüngling hindrängte.

Die Heimsuchungen nahmen damit ihren Anfang, daß der betagte Vater den Sohn „von der Kunst wegnehmen wollte" und Friedrich August dem Gehorsam sofort das schwerste Opfer brachte, was dann die Eltern bewog, ihn wieder nach Dresden ziehen zu lassen. Nun beginnt ein doppelt eifriges Studium auf der Gallerie, um die verlorene Zeit wieder einzubringen, und da sich allmählich die Überzeugung aufdrängt, daß in Dresden „bei der Erschlaffung des allgemeinen Eifers" nicht viel zu hoffen

steht, will Klinkowström mit zwei Freunden nach Rom. In Hinsicht der trüben Zeiten wollte der Vater jedoch darauf nicht eingehen, „allein der Sohn faßte gleich den schönen Entschluß, mit Aufwendung aller seiner Kräfte in Dresden doch etwas zu werden, wenn nur der Enthusiasmus nicht nachließe!“

Aber leider zeigt uns der folgende Brief bereits eine erste Ermattung der Jugendfreude und Verblassung der Ideale, die der Wahrheit des Lebens immer näher kommt: „Im Ganzen sind meine Erwartungen von mir so abgespannt worden, wie die eitle Ansicht von der Kunst bei mir abgenommen hat. Erlösen werden wir Niemand mit der Kunst, indessen wird sie stets erbaulich sein, wenn wir in Andacht sie als bürgerliche Hantirung treiben, haben jedoch vor andern Ausdrücken der Sehnsucht nichts voraus. Was wir thun, ist Zeitvertreib oder Arbeit auf's Höchste, daß nicht im Müßiggange der Versucher zu uns trete. Aber ein ehrlicher Kerl soll sein Gewerbe tüchtig treiben!“

Noch einmal unterbrach ein Ruf des Vaters die Studien; schwere Zeiten brachen über Deutschland herein und auch in Ludwigsburg fürchtete man eine Besatzung französischer Truppen. Gehorsam wie immer auf das erste Wort eilte Friedrich August zu den geängstigten Eltern. „Mein Vater betrübt sich stets auf's Neue über meinen Weg, der ihm so fremd und ungewiß scheint. Da ist es dann sehr schmerzlich, eigentlich so wenig ihm dagegen sagen zu können, als nur zu bitten, daß ich diese Neigung üben dürfe. Und wenn ich im Innern auch den kräftigsten Antrieb dazu empfinde, so demüthige ich mich doch mit allen Absichten vor Gott; denn ich fürchte, man könne leicht durch die Berauschung, die unsere Arbeit gibt, sich einbilden, man thue viel mehr als einfache Leute mit ihren kindlichen Beschäftigungen. Auch sehnt sich meine ganze Seele nach Erbauung im Glauben, und ich erwarte von dir (Runge) sehr viel hierin . . . Sollte meine Sehnsucht zur Kunst bloß der Weg gewesen sein, mir das Auge zu öffnen für das ewige Leben?“ Diese Worte voll kindlicher Unterwerfung, christlicher Demuth und ernstem Ringen nach Wahrheit dürften von manchen modernen Kunstjüngern wohl oft und mit Nutzen gelesen werden; denn nichts ist gewöhnlicher, als der Widerstand, den gerade die für die Kunst begeisterten Söhne ihren Eltern entgegensetzen, um dann in Hochmuth und Sittenverderbniß, oft sogar in Unglauben zu fallen und „das schlechte Volk unter den Künstlern“ zu vermehren, an dessen Existenz der edle Klinkowström lange nicht glauben mochte.

Durch sein „demüthiges Bitten“ erlangte Friedrich August endlich nach Ablauf der schlimmsten Tage die Erlaubniß, seine „liebe Kunst“ weiter üben zu dürfen. Im Herbst 1805 traf er nach einem mehrmonatlichen Studienaufenthalt bei Runge in Hamburg wieder in Dresden ein. Die großartigen Ereignisse der Zeit, „wo das allgemeine Interesse erheischte, daß das Widmen der eigenen Person zu irgend einem Stande mit in das Allgemeine verwebt werde“, waren für ihn ein neuer Beweggrund, sich zum gemeinsamen Besten allen Ernstes auf die Erlernung seiner Kunst zu verlegen. Er begann damit, „sich einen Plan für seine Studien zu entwerfen, sie auf etwas Gewisses zu richten. Seitdem er gegen die Poesie des Tages als Willkür eingenommen ward, sprach ihn in Allem das Sein bedeutender an und ward denn auch das Ziel seiner Entwürfe“. Auch auf sein Seelenleben sollte sich die Reform ausdehnen, und es ist höchst schade, daß uns über seine damalige Geistesstimmung keine deutlicheren Mittheilungen aufbewahrt sind, als die Briefe an den Freund, gegen den Friedrich August gerade das verschweigen mußte, was ihn am meisten beschäftigte: „das Eine, Einzige“, d. h. seine religiös katholisirende Richtung. Daß aber gerade in jenen Jahren die Gnade heftiger an seinem Herzen pochte, geht aus mehreren Andeutungen hervor: „Kannst du es dir denken, daß ich mir vorgenommen, weise zu werden? Dagegen sticht nun meine Albernheit und lumpiges Machen recht ab, wie Fratzen auf weißem Grunde. Aber eben dieser weiße Grund ist doch schon eine kleine Wand zum Tempel, und bei dem Ernst der kurzen Zeit entfernen sich die schwarzen Fratzen immer mehr. O die Gnadenwahl dieses Berufs, die zu ergreifen dem Schlechtesten und Kleinsten offen steht, ist doch dem Menschen als Eigenschaft von so hoher Art gestellt, daß wohl die Zeit, wie Welle am Felsen, daran zerstieben muß.“

Bei dieser Doppelbestrebung Klinkowströms, in seiner Kunst rasche und sichere Fortschritte zu machen und dabei auch Klarheit und Ruhe in die religiösen Aspirationen seiner Seele zu bringen, machte sich bald der Mangel an einem sichern Führer auf beiden Gebieten sehr traurig fühlbar. Der junge unerfahrene Mann, sich selbst und seinem edlen dunklen Drange überlassen, überschätzte seine Kräfte, verirrte sich in abstruse Theorien und unlösbare Räthsel, er übernahm sich in Plänen und Vorsätzen und fiel in Folge dessen in eine schwere Krankheit. „Die Ursache war,“ so schreibt er selbst, „daß ich mich plötzlich auf mich zurückgezogen und zu sehr angegriffen hatte; jene mathematische Tendenz

(in der Malerei) besonders mit, und daneben das Ringen des gläubigen Geistes, welcher mir manchmal Zustände verursachte, die mein Tod hätten werden müssen, wenn ich nicht abließ und gedachte: Gott ist ein Gott der Lebendigen!" Unterdessen langte von Ludwigsburg ein Brief des Vaters an, mit dem Vorschlag für Friedrich August, in österreichischen Kriegsdienst zu treten. Um den Eltern sich willig zu zeigen, wollte der Sohn schon gerne für die Zeit des Krieges wieder zum Schwert greifen, aber für sein Lebenlang Militär bleiben, selbst mit den vortheilhaftesten Chargen, wollte er nicht, „wenn nach dem Kriege ein Garnisonsleben sein Schicksal würde". Lieber wollte er noch in ein anderes öffentliches Amt treten, „das Aussichten zu guter Wirksamkeit darböte, denn sein Streben und Wünschen gelte doch nur der Menschheit, selbst wenn die individuelle Freiheit dadurch bürgerlicher werden sollte". „Mein Herz schlägt für die allgemeine Sache unserer Liebe, und ich möchte, wenn es sein sollte, solche bescheiden in der Kunst üben."

Der Angelegenheit wurde indessen von Seiten des Vaters nicht Folge gegeben, und Friedrich August unternahm nun ein größeres Werk, „an dem auch die Seinigen Freude und Beruhigung haben und woraus sie seine Bestimmung für die Sache erkennen sollten". „Morgen," schrieb er an Runge (26. April 1806), „ist der Tag, an welchem ich mein Werk beginnen werde, bete für mich." Es handelte sich um eine vollständige Copie der „heiligen Nacht" von Correggio, eine Arbeit, von der Runge an Göthe schreibt, sie sei „wohl der erste Anfang, der in Dresden gemacht ist, ein Bild durch die Copie verstehen zu lernen". Fast ein ganzes Jahr beschäftigte ihn diese Aufgabe, und in den Briefen an Runge plaudert der Maler so eingehend über das Detail der Technik, die Geheimnisse der Farbentöne, die aufstoßenden Schwierigkeiten und den allmählichen Fortschritt des Werkes, daß der Leser fast jeden Pinselstrich zu sehen glaubt und in die Malweise des Copisten ebenso als in die Schönheiten des Originals eingeweiht wird.

Ganz in die Vortrefflichkeiten der katholischen Malerei versunken, fühlte Klinkowström auch das Künstlerheimweh nach Rom wieder erwachen: „Wann? wie? werde ich nach Rom gelangen? In der Zeit des Strebens ist es doch wohl die Heimath des Künstlers." Diese Sehnsucht konnte selbst Tieck, der eben aus Italien zurückkehrte, mit seinen ungünstigen Berichten über die römischen Kunstzustände nicht dämpfen, Klinkowström schob die Schuld des Übels von Rom auf die Schlechtigkeit der Künstler.

Kaum hatte die Copie den letzten Pinselstrich erhalten, so wurde sie, noch halbfeucht, eingepackt und trat zugleich mit dem Maler den Weg nach Ludwigsburg an, denn die feindliche Invasion nach dem Tage von Jena nöthigte den treuen Sohn, mit den Seinigen die Sorgen um die sehr bedrängte Landwirthschaft zu theilen. Nahezu zwei Jahre lang opferte er großmüthig seine Kunstliebe der kindlichen Pietät und wurde vollständig zum Landmann. Inzwischen blieb der Lohn dieser schönen That nicht aus, im November 1808 trat Klinkowström über Paris, dem damaligen Sammelplatz aller Kunstschätze, welche Napoleon aus Rom und Oberitalien als Kriegsbeute zusammengeschleppt hatte, seine Reise nach Rom an. Seine Briefe an Runge während des zweijährigen Aufenthalts in der französischen Hauptstadt sind reich an treffenden Zügen und kräftigen Schlaglichtern nicht bloß über die Kunst, sondern auch über nationales Leben und Weben. Die innere Charakterentwicklung des Malers selbst, das Reifen seiner Überzeugungen und die Klärung seiner Anschauungen, sind besonders interessant. Anfangs schwankt er noch: „Die Sehnsucht, thätig zu sein, kreuzt sich mit dem Bangen, falsch zu wählen." Paris und Rom haben in Bezug auf Kunst etwa das Verhältniß, „wie Kirche und Palast"; „freilich, Rom bleibt immer das geliebte Ziel, und andere Gedanken scheinen beinahe eine Untreue".

Da er indeß einmal in Paris ist, will er auch redlich die Zeit benutzen, die Gallerien studiren und den Unterricht der berühmtesten Meister besuchen. An Zerstreuungen denkt der junge Mann kaum, die Theater kennt er nicht. Höchstens gönnt er sich von Zeit zu Zeit den Genuß der Musik und ein Stündchen im Pflanzengarten. Das rege Leben der Hauptstadt verdoppelt noch seinen gewöhnlichen Arbeitseifer. Doch mag ihn „das Gewimmel" nicht lange täuschen, er merkt bald den Unterschied zwischen „Leben und Lebhaftigkeit". Auch verblenden ihn die Formschönheiten und die Fertigkeit der Zeichnung in der damaligen französischen Manier keineswegs in Betreff ihrer tiefen Mängel. „Die Malerei hat gewiß, meiner Ansicht nach, einen höheren Punkt gehabt, als Davids Sabinerinnen das plastische Streben in Formen bezeichneten. Seitdem fällt sie aber und man sieht jetzt nichts als Soldaten . . . Ein seltsames Gefühl habe ich, daß doch so nichts in den Kunstwerken die Epoche ausdrückt, welche dem Zeitpunkt zu gehören scheint. Die Malerei ist durchaus ein kleinliches, charakterloses Wesen, worin, je größer man jetzt die Bilder macht, die Figuren immer kleiner werden."

Eine noch treffendere Charakteristik der aufblühenden Kunst zu Anfang des ersten Kaiserreichs finden wir in einem späteren Briefe: „Der Zustand der Kunst ist im Allgemeinen so, daß im Geringsten nicht das Wesen derselben, ein Streben oder Sehnsucht nach einer Tendenz sichtbar ist, sondern bloß ein Genuß und die Auflösung aller Bewegung in feierliche Bequemlichkeit. Man malt hinterher die großen Feierlichkeiten, die vorgefallen sind, ohne Meditation; es ist bloße Wiederholung des Genusses, Bestätigung des Ruhmes für die Nachwelt. Wo nun im Machwerk selbst keine Liebe für Vollendung, sondern nur das Imponirende einer schnellen, leichten, treffenden Behandlung liegt, welches doch nicht Phantasie, sondern lauter Nachahmung der Natur, ironisch angesehen, ist — da fühlt sich ein lebendiges Gemüth abgestoßen, und Geld und lockeres Leben wiegen diese trockene Kunst nicht auf."

So war also doch die Malerei jener Tage in Frankreich wieder der Ausdruck der Epoche; freilich in ihrer trivialsten Auffassung. Auch die Kunst war einzig da, um den Einen zu verherrlichen, der, wie Klinkowström sich ausdrückt, in der gewaltigen Pariser Masse jede Individualität unmöglich machte. Dazu kam der Materialismus der meisten Künstler, die der größten Mehrheit nach Kinder der Revolution waren. „Seit wenigen Jahren ist es schon ganz zur Gewohnheit geworden, nur befohlene Gemälde zu machen; es verschwinden also freie Kunstwerke oder allgemeinere Tendenzen. Der Gegenstand ist ihnen gleichgiltig, denn es geschieht Alles um Geld, und Emphasen werden am besten bezahlt; daher man nur Pathos oder gespreizte Abstraction sieht. Mit dem Wohlleben kommt Hochmuth und Falschheit und so ist der Geist fort."

Mit größter Überwindung arbeitete Klinkowström einige Zeit unter David und Girodet, bei Letzterem stieß ihn besonders „die Ungezogenheit und der Lärm in den Ateliers ab". Auch hütete er sich wohl, länger, als unumgänglich nöthig war, sich der David'schen Schule hinzugeben, „indem man hier keinen Sinn hat für das, was doch eigentlich die Kunst ausmacht und diejenige bezeichnen wird, welche wir (er und Runge) von Gott hoffen — nämlich das Eigenthümliche".

So fand er sich als Deutscher und Romantiker mit seinem „Kunstgeist wirklich allein", suchte aber dennoch in dem Treiben der Zeit und in dem Reichthum der alten Werke seine Nahrung, ohne von dem Tagesgetriebe sich stören zu lassen. Der Drang trat ihm nahe, „sich einmal zum Innerlichen zu wenden". Das fand er denn reichlich in

den ungeahnten Schätzen der nicht einmal aufgestellten italienischen Kunstwerke der Gallerie. Welch ein Gefühl für seine nach Idealen dürstende Seele, plötzlich zwischen Schutt und Gerümpel „das göttlichste Gemälde, die Transfiguration, aus einem Abstande von nur zwei Schritten zu sehen"! „Rafaels Transfiguration," sagt er ein anderes Mal, „ist doch das alleinzige Bild, Gemälde und Factum, welches die Geschichte aufgestellt hat. Die Verhältnisse der Welt zu den höheren Sphären und die Erscheinung irdischer Verwirrung bis zum Übergange durch Schlaftrunkenheit zum Unaussprechlichsten in der Höhe — es ist in so wunderbarer Schönheit zusammengebracht, worin vielleicht der höchste Zauber des Gegenstandes liegt, daß man nicht ohne großen Aufschluß davongeht." Wie ihn der krasse Realismus der Modernen zum Innerlichen der alten Meister hintrieb, so war es hinwiederum die Verweltlichung der Kunst, die ihn nach ihrer Verwerthung im Heiligthum seufzen machte: „Wenn überhaupt die Kunst Zierde einer unsichtbaren Braut ist, so werden wir von isolirten Staffeleibildern zur bedeutenden Anfüllung des Raumes gelangen und ein Ganzes, wie es die Kirche ist, verschönern." Daher trieb ihn auch ein innerer Drang zur Decorationsmalerei, und er bedauert es tief, daß „außer trockener Theaterarbeit wenig in dieser Art geschieht". Auf religiöse Gegenstände beschränkten sich auch meistens seine Privatstudien und Entwürfe. So copirte er die Jardinière von Rafael, führte für sich selbst zwei Compositionen in Öl aus: eine Heimsuchung und einen hl. Georg, und fertigte außerdem mehrere größere Skizzen, in der Hoffnung, dieselben dereinst für Kirchen ausführen zu können. „Wenn Gott uns doch Zeit und Gelegenheit gäbe, zu malen! Ich glaube, das Senfkorn triebe hoch und breit!" Diese Zeit und Gelegenheit aber konnte für einen Mann wie Klinkowström, der seine Kunst und Überzeugung nicht an den Meistbietenden verkaufen noch um eines Geldstücks willen seine Ideale verläugnen wollte, in Paris nicht kommen. Er suchte freilich nach Aufträgen, die ihm in seiner pecuniären Bedürftigkeit einige Erleichterung hätten verschaffen können, indeß die besten Anträge zerschlugen sich immer wieder. Vieles kam daher, daß die meisten Fremden ein albernes Wesen trieben. „Sie sind in den Wirbel der nichtigsten Genüsse gerathen, welche so kostspielig sind, daß sie kein Geld übrig behalten, und besonders alle Lust und Liebe der Seele ersticken muß. Die ja noch etwas nach Hause bringen wollen, verkleiden sich, um als unbedeutende Leute wohlfeil von Künstlern zu kaufen."

Endlich fand er durch den vortheilhaften Verkauf einiger gelungenen Copien die nöthigen Mittel, um die geplante Reise nach Rom antreten zu können.

Mit einem Freunde machte er die ganze Reise zu Fuß und langte am 6. November 1810 glücklich „im heiligen Rom an". Seine ganze Seele, der „die Verherrlichung des Christenthums in seiner Alles vereinigenden und durchdringenden Kraft und Schönheit das Höchste war", ging hier auf beim Anblick der alten Werke und der jungen deutschen Künstlerschaft. Overbeck, Rauch, Müller, Koch, Cramer, Suhrland und so viele andere Malerbrüder, die sich im alten Kloster San Isidoro zusammengefunden, und „ihrer Begeisterung folgend glücklich schaffen und arbeiten", wurden ihm bald liebe Freunde, in deren Mitte er aufathmete nach der langen Haft in der Atmosphäre des Pariser Realismus. Aber in seiner gewohnten Art blieb er auch in Rom bei den Werken nicht stehen, sondern drang ein in den tieferen Sinn. „Das Göttliche, was man hier in den alten Werken sieht, holten jene Künstler nicht selbst aus einem Rom, und also bittet man in seinem Herzen Gott dabei, daß er uns Beruf geben wolle, ein Gleiches zu machen." Er selbst fand „mit Dank gegen Gott einen kleinen Kern des Lebendigen in seiner blöden Seele" und gab sich daher auch an's Malen. Charakteristisch für seine damalige Richtung und religiöse Verfassung ist die Wahl seiner Arbeit, eine „Himmelfahrt Mariä" als großes Altarblatt. Dieses Bild sollte ihm auch „eine Existenz bei der neuen Kunstakademie in Wien verschaffen", wohin ihn Graf von Metternich eingeladen hatte. Allein trotz aller verdoppelten Anstrengung war es ihm nicht gestattet, das Gemälde in Rom zu vollenden, da plötzlich mit dem Tode des Freundes, Otto Runge, die spärlichen Zahlungen aus der Heimath versiegten. Damit blieb dem armen Maler kein anderer Ausweg mehr, als nach Deutschland zurückzukehren und sich dort eine bescheidene Stellung zu erringen. Fürst Putbus streckte ihm das nöthige Reisegeld vor und im Juni 1811 machte er sich abermals zu Fuß auf den Weg nach Wien.

In Folge der Charaktereigenschaft Klinkowströms, nie über sich und seine innere Entwicklung zu reden, oder, wie er es ausdrückte „vor Andern mit sich Rath zu halten", haben wir fast gar keine Andeutung darüber, welche Gefühle ihn in Rom bezüglich der Kirche beschlichen, oder welchen Fortschritt die katholische Überzeugung in ihm machte. Diese Gegenstände werden auch nicht mit einem Worte erwähnt. Dafür aber findet sich in seinem letzten Briefe aus Rom ein Satz, der in kurzen

Worten ein lebenstreues Bild all' seiner bisherigen Wanderungen und Wandlungen entwirft. „Was ich bisher betrieben, kann ich mir selbst insoweit verzeihen, als nie ein persönliches Ziel mir vorstand, sondern das allgemeine Wahre mich so weit hat herumführen müssen, da es nur durch eine große Summe von Erscheinungen mir am kundbarsten werden konnte. Was mir die Welt vorwerfen könnte, wird mir, hoffe ich, vor Gott zur Rechtfertigung dienen. *Ich bin mehr noch Mensch als Maler geworden*, welches letztere vielleicht die Welt als Ausgeführtes meiner Bestimmung von mir fordern wird." Demselben Gedanken begegnen wir in einem Briefe aus Wien (October 1812): „Wenn man alle Kunstschönheiten der südlichen Länder durchgesehen hat, so findet sich bald die Erkenntniß, daß alle Schönheit derselben auf einer Gesinnung beruht, welche auch die einzig wahre ist, und von allen Menschen auf die verschiedenste und irrigste Weise zu allen Zeiten gesucht wurde. In dieser Gesinnung ist die Kraft, die Schönheit, die Liebe, der wahre Ruhm und Alles, was jemals würdig und werth war. Es ist die Religion . . . Sie ist der Inbegriff aller Weisheit, der Schlüssel aller Erkenntniß, der Leuchtthurm jenes Landes, nach dem wir schiffen müssen, das Einzige, in welchem der Mensch sich retten und frei sein kann."

Die Kunstreisen Klinkowströms waren also im Plane der Vorsehung Entdeckungsreisen nach der Wahrheit gewesen, und so sehr sie auch wegen mancherlei Hindernissen ihr *vorgebliches* Ziel verfehlt zu haben schienen, hatten sie doch im Grunde das *wirkliche* erreicht; wenn auch kein Maler ersten Ranges, kam der Künstler doch als Mensch und Christ gestärkt, erleuchtet und zu Großem begeistert von seinen Fahrten zurück. Für das, was die Vorsehung mit ihm vorhatte, war dieß die Hauptsache, denn nicht auf der todten Leinwand sollte Klinkowström künftig bilden und malen, sondern Menschenbildner werden und die schwerste und edelste aller Künste üben — die christliche Jugenderziehung. Von diesem Punkte aus betrachtet gewinnt das anscheinend so herumtastende, fast zielloſe Wandern des Mannes einen einheitlichen Anblick, worin manches sich Widersprechende harmonisch zusammenfließt und den Hauptgedanken vermittelnd sich einfügt.

In Wien angekommen, hatte Klinkowström bald eine so hinreichend sichere Aussicht auf selbständige Existenz gewonnen, daß er auch endlich daran denken konnte, einen eigenen Hausstand zu gründen, indem er der Schwester der Frau von Pilat, Luise von Mengershausen, die er zum ersten Mal in Paris kennen gelernt hatte, die Hand reichte.

In Wien gingen damals einige edelgesinnte Männer mit dem Gedanken um, unter des bekannten Convertiten Ad. Müllers Oberleitung eine Erziehungsanstalt für den höheren Adel zu errichten. Klinkowström wurde auf Müllers Verwenden als zweiter Vorstand und Professor der Kunstgeschichte angenommen und bezog sofort das Karoly'sche Haus auf der Wieden. Allein ehe die Schule eröffnet wurde, traten die großen Ereignisse des Jahres 1813 dazwischen. Der angehende Pädagog folgte dem Rufe des mit der Organisation der wiedereroberten deutschen Länder betrauten Freiherrn von Stein in das Hauptquartier und ward einige Tage nach der Schlacht bei Leipzig dem Militärdepartement des Fürsten Repnin in Sachsen zugetheilt. Hier wurde er mit dem Hauptmannscharakter als Chef de bureau hauptsächlich mit der Organisation der Landwehr und speciell des gerade nicht rühmlichst bekannten „Banners der freiwilligen Sachsen" betraut. In dieser vielbewegten, alle Geisteskraft anspannenden, zerstreuenden und — traurigen Arbeit war er zuerst in Leipzig und später in Dresden thätig, und man braucht nur seine zahlreichen Briefe aus jener Zeit zu lesen, besonders die späteren, um leicht zu erkennen, daß es nicht seine Schuld war, wenn das kostspielige und großartig auftretende Unternehmen nicht bessere Resultate lieferte. Schließlich bemächtigte sich denn auch trotz der stolzen Uniform eine kaum zu verhehlende Wehmuth des Organisators, und er war froh, nach Aachen berufen zu werden, weil er dort eine bessere Verwendung für „das Allgemeine" und schließlich wohl auch eine sichere Anstellung in preußischen Diensten zu finden hoffte.

Der Pariser Friede machte indeß bald nach seiner Ankunft in Aachen alle Pläne zu nichte und Klinkowström schickte sich an, wieder nach Wien zurückzukehren, als ihn von dorther eine überraschende Nachricht traf. Seine Frau war während seiner Abwesenheit katholisch geworden und zeigte ihm „mit allen besänftigenden Vorsichten" diesen wichtigen Schritt an. Allein diese Vorsichten waren überflüssig; „also ist Luise doch noch früher katholisch geworden als ich!" rief er aus, ein Zeichen, daß er für sich schon längst an einen ähnlichen Schritt gedacht hatte. Nach Wien zurückgekehrt, beeilte er sich denn auch wirklich, dem Beispiel seiner Gattin nachzufolgen, da es ihm nicht gelungen war, ihr zuvorzukommen. Er legte am 13. September 1814 in die Hände des P. Hoffbauer in Gegenwart F. v. Schlegels und Joseph Anton Pilats das katholische Glaubensbekenntniß ab, und Freund und Feind bewunderten an ihm seit jener Stunde „eine der allergründlichsten und nach allen

Seiten hin durchgreifende Bekehrung", die auch nicht den letzten Rest seines früheren Irrthums zurückzulassen schien; „gleich einem geborenen Katholiken begriff er sogleich Alles und verstand es in seinen Consequenzen."

Klinkowström pflegte nur ungern und sehr kurz über sich zu sprechen, und so besitzen wir kaum mehr als schwache Andeutungen über den Gang seiner Conversion, die, wie aus den Äußerungen seiner frühesten Briefe erhellt, keine plötzliche war, sondern sich allmählich unter dem Beistand der Gnade in seinem redlich nach Wahrheit und Gottesliebe strebenden Herzen entwickelte. Äußere, außergewöhnliche Anstöße sind nicht zu bemerken, der Übertritt seiner Gattin selbst war mehr eine Gelegenheit als eine Ursache, ebenso wenig haben wir es hier wohl an erster Stelle mit einem durch theologisch-doctrinäre Forschungen hervorgerufenen Zweifel an der Göttlichkeit des Protestantismus zu thun, und so dürfte die Bekehrung Klinkowströms ein tröstlicher Beweis für die Wahrheit sein, daß Gott auch den in der Stille ihres Herzens nach dem Heile Ringenden ohne großartige wissenschaftliche Hilfsmittel oder außerordentliche Zufälle langsam aber sicher in den Schooß seiner gnaden- und lebenspendenden Kirche zu führen weiß. Mit den Aufrichtigen ist der Herr, und wer ihn in Unschuld und Demuth sucht, wird ihn finden am Tage der Heimsuchung. Bei einem gemüth- und phantasiereich angelegten Charakter wie Klinkowström liegt der Gedanke zwar nahe, daß der äußere Glanz der katholischen Ceremonien, das katholische Sehnen, das in der großen Kunst liegt, ein Hauptbeweggrund zur Conversion gewesen sei, allein nach allen Äußerungen des Mannes dürfen wir dieß als eine ungerechtfertigte Annahme zurückweisen. Auch die Mystik der römischen Kirche, die dem Künstlerherzen so verwandt und zumal dem innersten Seelendrange Klinkowströms so sympathisch war, bildete keineswegs den geheimnißvollen Magneten, der ihn nach Rom zog. Im Gegentheil sprach er sich nach seiner Bekehrung sehr entschieden gegen den frommen Mysticismus einiger eifrigeren Protestanten aus, und hielt gerade jene anscheinend so vielversprechende Richtung für „das stärkste und schrecklichste Bollwerk des bösen Feindes". „Dieser innere Glaube, diese mystische Reformation, die jetzt von einer zahlreichen Partei gepredigt wird, die einzige, welche wir noch zu fürchten haben, bietet den gemüthlichen Menschen schon hier auf Erden ein Sein in Gott, welches gegen alle Ordnung und ohne alle Wahrheit ist. Wo ist Einigkeit, Friede, Ordnung, als in der heiligen Kirche auf dem Felsen?" — Am wenigsten berechtigt und selbst von aufrichtigen Protestanten, wie Perthes,

widerlegt, wäre die Unterschiebung eines materiellen Motivs bei der Conversion des wackeren Malers; „äußerer Vortheil wurde ihm durch seinen Übertritt nicht zu Theil."

Einmal katholisch, wollte Klinkowström auch alle seine Kräfte der Kirche und seinem neuen Vaterlande Österreich widmen, und kam daher, nachdem sich das Institutsproject Müllers aufgelöst hatte, der Einladung des ehrw. P. Hoffbauer nach, und gründete nach dessen Rath und Leitung eine Erziehungsanstalt für katholische Knaben. Auf eine nicht zu verkennende Weise gab die Vorsehung dem neuen Unternehmen ein Zeichen des Wohlgefallens, indem sie die ersten pecuniären Schwierigkeiten durch eine Art Wunder beseitigte. „Gründliche Kenntniß und Übung der Religion als Hauptgesichtspunkt der Erziehung" schrieb Klinkowström auf sein Programm und ist diesem Programm nach besten Kräften auch nachgekommen. Anfangs October 1818 wurde die Anstalt mit Bewilligung der Regierung eröffnet und wirkte segensreich für die höhere österreichische Gesellschaft bis zum Jahre 1834, wo mehrmalige schwere Erkrankungen und zunehmendes Leiden den eifrigen Vorsteher nöthigten, mit blutendem Herzen sein Lieblingswerk in fremde Hände zu legen. Schon bald nach seiner Eröffnung erhielt das Institut eine wirksame allerhöchste Empfehlung. Als eines Tages ein hoher Cavalier dem Kaiser Franz die Absicht ausdrückte, seinen Sohn dem kaiserlichen Theresianum zu übergeben, antwortete der Monarch in seiner geraden und raschen Weise: „Nein, thun Sie das nicht, geben Sie ihn nicht zu mir, bei mir verderben die jungen Leute; geben Sie ihn lieber zu Klinkowström." Den eigentlichen Beruf der Anstalt gibt Alphons v. Klinkowström trefflich wieder, wenn er sagt: „Es galt, dem neubelebten katholischen Bewußtsein Wiens, vorläufig auf eine Schaar auserlesener Männer beschränkt, in weiteren Kreisen Eingang zu verschaffen und durch echt christliche Erziehung der Jugend einen Nachwuchs heranzubilden, der in dem Glaubensindifferentismus der Zeit nicht versunken sei, wofür jene geistlichen Orden, die ihrer Institution nach mit dieser Mission betraut sind, seit der josephinischen Regierungsperiode abhanden gekommen waren." Diese Aufgabe hat denn auch, trotz der schwierigen Zeitlagen, das Institut nach Kräften gelöst. Unter der Oberleitung Klinkowströms, der seinerseits wieder unter dem geistigen Einfluß des österreichischen Reformators Hoffbauer stand, trat die Schule kühn und energisch dem Strome der immer noch herrschenden liberalen Richtung entgegen, und wenn sie nicht Alles vermochte, wenn später sogar einzelne ihrer Zöglinge in

liberalisirende Richtungen hineingeriethen, so darf das nicht dem eifrigen Lehrer zur Last gelegt werden, sondern zeigt eben die Gefährlichkeit der Zeit und die Schwierigkeiten, mit denen Klinkowström zu kämpfen hatte. Andererseits weist der Katalog der 210 Zöglinge, die aus dem Institut hervorgingen, auch Namen vom besten und reinsten Klang auf, Männer, die auf den ersten Posten in der Diplomatie, im Heere, im Priesterstande oder in der bürgerlichen Gesellschaft „in schwerer Zeit das Panier der katholischen Sache mit Unerschrockenheit entfaltet haben". Es fehlte übrigens auch dem Lehrer nicht an Befeindungen. Das Wort „ultramontan" war freilich als Schimpfwort noch nicht erfunden, daher mußte die Anklage des „Klerikalismus" herhalten. Klinkowström dränge die Schüler alle in's Seminar, so hieß es, und sorge nicht genug für das Vaterland. Die Anklage richtet sich selbst, wenn man sieht, wie von 210 Schülern bloß 6, darunter zwei Söhne des Lehrers, in den geistlichen Stand traten. Im Grunde ging auch die Anklage bloß darauf hinaus, daß Klinkowström selbst für künftige Minister, Botschafter und Offiziere die Religion als die Hauptsache, als die einzige Grundlage des Charakters betrachtete und demgemäß sehr stark in den Vordergrund treten ließ. Es ist daher unbestreitbar, daß er in seiner stillen, von der großen Welt kaum gekannten Stellung mittelbar sehr viel zum Wohle der Kirche und zur Hebung thatkräftiger Gesinnung in Österreich gewirkt hat.

Seit der Einrichtung der Schule war natürlich an die thätige Ausübung der Kunst nicht viel zu denken, obgleich die Liebe dazu im Herzen des Malers nie erstarb. Dafür verlegte sich der Pädagoge auf die Erziehungsliteratur, schrieb mehrere naturhistorische Aufsätze für Pilat's „Beobachter", gab ein seiner Illustrationen wegen merkwürdiges ABC-Buch und eine Sammlung von Märchen und Erzählungen heraus, die ihrer Zeit sehr gefielen und mehrere Auflagen erlebten. Die größte Thätigkeit auf diesem Gebiete entfaltete er jedoch in den „Wiener Sonntagsblättern", welche er von 1818—20 redigirte und eigenhändig illustrirte. Die Sammlung derselben ist jetzt fast gänzlich unfindbar geworden. Andere Versuche Klinkowströms auf dem Gebiete der christlichen Charitas müssen wir der Kürze wegen übergehen, und verweisen für diesen wie andere von uns bloß angedeutete Punkte auf die Biographie. Dasselbe gilt hauptsächlich von dem geistreichen, literarisch und culturhistorisch für Wien so wichtigen Freundeskreis, in welchem sich Männer wie Friedrich v. Schlegel, Möller, Dr. Burkard, Adam Müller, Jarcke, Phillips, v. Buchholz, Zängerle, kurz die katholische Geistesaristokratie

Wiens zusammenfanden. Selbst der einzige, damals in Österreich geduldete Jesuit, der jetzige Ordensgeneral, war „wiederholt ein vorübergehender Gast".

Mit dem Aufgeben der Schule im Jahre 1834 schien das irdische Tagewerk Klinkowströms vollendet. Noch ein halbes Jahr ließ ihn Gott seiner engeren Familie und rief ihn dann zu sich zur ewigen Ruhe (4. April 1835). „Sequere me," so hatte ihm der kreuztragende Heiland täglich und stündlich von dem Bilde zugerufen, das der fromme Mann als einzige Zierde auf seinem Studirpulte bewahrte. Er hatte diesen Ruf getreu sein ganzes Leben hindurch befolgt; denn wie sich aus der ganzen Biographie ergibt, waltete über diesem Leben eine ganz eigenthümliche Fügung der Vorsehung, die Alles so zu leiten wußte, daß die schönsten Hoffnungen des Jünglings und Mannes zerstört wurden. In der Jugend freilich griff der Künstler diese Fügung mit etwas weltschmerzlich-dichterischer Emphase auf, aber mit den zunehmenden Jahren, besonders seit der Bekehrung, erkannte er in ihr das Übermaß der Liebe, und umfaßte mit Ergebung, Starkmuth und Dank das glorreiche Kreuz seines Erlösers. Obgleich äußerlich keineswegs auf der Warte der Zeit stehend und nicht mit jenen außerordentlichen Gaben schöpferischen Genie's, epochemachender Gedanken oder großartiger äußerer Hilfsmittel versehen, hat Klinkowström ein gesegnetes Tagewerk zum Nutzen seines Vaterlandes vollbracht und somit unserer Zeit ein aufmunterndes Beispiel gemeinnütziger Thätigkeit und seltener Berufstreue auch im engsten Kreise und mit den gewöhnlichen Mitteln gegeben. Übrigens ist mit dem Tode der Segen seines Tagewerkes nicht ganz geschwunden. Außer den zahlreichen Schülern seines Instituts haben zwei seiner eigenen Söhne ihr Leben und ihre Talente ausschließlich der Kirche gewidmet und als eifrige Ordensleute, Missionäre und Kanzelredner den Namen Klinkowström im ganzen katholischen Deutschland bekannt und geehrt gemacht, während zwei andere Söhne in ehrenvollen Stellen dem Vaterlande und der Wissenschaft dienen, und die einzige Tochter nach des Vaters Tode im Orden der Heimsuchung den Schleier genommen hat.

So hat sich an Klinkowström der Spruch bewährt, der seine Seele während einer Ferienreise in Marienberg so seltsam und prophetisch getroffen: „Justum deduxit Dominus per vias rectas et ostendit illi regnum Dei!"

W. Kreiten S. J.

---

# Der moderne Staat als Vorläufer der Socialdemokratie.

## I. In politischer Beziehung.

Die Revolutionen schneien nicht mit Einem Male vom Himmel. Im Gegentheile ist das geistige Miasma derselben Jahrzehnte, ja Menschenalter vorher in die bürgerliche Gesellschaft hineingetragen, von den kurzsichtigen Staatsmännern übersehen, von den kundigen Aposteln der neuen Ideen ausgebreitet und von den Massen endlich in so umfassendem Maßstabe aufgenommen worden, daß eine Bagatelle die geladene Mine zum Platzen brachte. Noch mehr! Gerade die Regierungen waren es bisher, welche ohne Wissen und Willen als Fouriere der Umwälzung auftraten.

Als Ludwig XIV. von Frankreich aus cäsareopapistischem Übermuthe die päpstliche Macht befehdete, als er zu diesem Zwecke seine französische Nationalkirche aufspielte, um im Namen der Nationalität den katholischen Charakter des Christenthums zu beugen, da hatte er keine Ahnung davon, daß die National-Kirche in den National-Staat, daß die gallikanischen Freiheiten in die National-Freiheiten, in die unveräußerlichen Menschenrechte, daß der ganze Nationalschwindel in die Volkssouveränetät umschlagen, und daß über Alledem sein zweiter Nachfolger einst auf der Guillotine enden werde. „Der Staat bin ich!" riefen die Nationalversammlung und der Convent, den Spruch aber hatten Beide vom königlichen Absolutismus entlehnt.

Ganz dieselbe Erfahrung machen wir in Betreff der heutigen Socialdemokratie. Nicht aus sich selbst hat sie den umfassenden und tiefgehenden Einfluß auf den „enterbten" vierten Stand, ja auf eine große Zahl sogar des Mittelstandes gewonnen; sondern der moderne (liberale) Staat hat ihr Vorspann geleistet, bald positiv, indem er aus liberalem Eifer einzelne Theile gerade des socialistischen Programmes durchführte [1], bald negativ, indem er wirkliche Fehler der

[1] Zur Zeit des hitzigsten Culturkampfes schrieb der Leipziger „Volksstaat" (20. August 1873) siegestrunken: „Die Verhältnisse haben sich in Deutschland seit dem letzten Kriege in einer Weise entwickelt, welche die kühnsten Erwartungen der Feinde des heutigen Staats- und Gesellschaftssystems übertrifft."

Staatsverwaltung und Volkswirthschaft nicht verbesserte, und durch harte Verfolgung den Socialisten die Aureola des Martyrthums auf das Haupt setzte [1].

Bevor wir nun den Nachweis unseres Satzes antreten, daß der liberale Staat der Vorläufer der Socialdemokratie ist, müssen wir den Grundgedanken des Socialismus oder, wie Schäffle sagt, seine „Quintessenz" uns klar machen. Aus Gründen der Gerechtigkeit dürfen wir die Träumereien und Ausschreitungen der französischen Socialisten oder des Russen Bakunin und die Theilungssucht der Communisten à la Weitling nicht unseren deutschen Socialdemokraten vorwerfen; diese Letzteren sind viel gemäßigter und besonnener, wollen nur das Apostolat der Idee ausüben und den Gesellschaftsstaat erst allmählich anbahnen; sie sind darum viel gefährlicher, als alle Babeufs, die sich ja doch nur den Kopf an den Mauern des noch zu festen alten Gesellschaftsbaues einrennen.

Der radicale deutsche Socialismus erstrebt ein dreifaches Ziel: Auf staatlichem Gebiete die Republik auf breitester demokratischer Grundlage; auf wirthschaftlichem Gebiete den Communismus (besser: den bloß staatlichen Besitz aller Arbeitsmittel); auf religiösem Gebiete den Atheismus.

Diese Definition ist nicht von uns, sondern von einem Socialisten, dem in Ägypten gestorbenen Dr. med. Boruttau, der sie im „Volksstaate" (1871 Nr. 80) zuerst aufgestellt hat. Dem Grafen Eulenburg aber verdankt man, daß er in seiner Reichstagsrede vom 27. Januar 1877, bei der Debatte über die Strafgesetz-Novelle, jener Begriffsbestimmung eine größere Öffentlichkeit und Verbreitung gegeben hat, als ihr sonst in Aussicht gestanden hätte [2].

---

[1] Als Bebel und Liebknecht in dem berühmten Leipziger „Hochverraths"-Proceß verurtheilt worden waren, stellten sie im „Volksstaat" (27. August 1872) eine Rundschau über die politischen und socialen Erscheinungen unseres Erdtheils an und riefen vergnügt: „Wohlan! Wir geben getrost auf die Festung. Die ‚Revolution', zu deren künstlicher Herbeiführung uns die Macht fehlte, auch wenn wir den Willen hätten, sie wird von unseren Feinden durchgeführt. Vivent nos amis, les ennemis!" — Nach den Siegen in den Reichstagswahlen vom Januar 1878 ließen die Socialisten gewöhnlich die verfolgenden Staatsanwälte, besonders Herrn Tessendorf zu Berlin, hochleben, so z. B. die 22,000 Mann starke Socialistenversammlung in Tivoli am 10. Januar 1878, Abends.

[2] R. Todt (protestantischer Pfarrer in Barenthin bei Zernitz), Der radicale deutsche Socialismus und die christliche Gesellschaft, Wittenberg, E. Ruft, 1877, S. 51. Das Werk ist kürzlich in zweiter Auflage erschienen, wir citiren nach der ersten.

Bleiben wir vorderhand bei dem staatlichen Endziele des Socialismus, bei der socialdemokratischen Republik oder dem Volksstaate; sehen wir uns die wesentlichen Merkmale dieser Zukunftsanstalt genauer an und überzeugen wir uns, wie der liberale Staat der Gegenwart seinem natürlichen Sohne vorarbeitet.

Zum Voraus müssen wir bemerken, daß der radicale Socialismus sich wohl hütet, seinen republikanischen Genossenschaftsstaat bis in's Detail zu entwerfen. Er will ja nicht mit Einem Schlage sein Ideal in's Leben einführen, sondern auf dem Wege allmählicher organischer Verbesserungen; er hat aus der Geschichte der französischen Träumer, eines Cabet, Fourier, Enfantin und St. Simon, gelernt, wie gefährlich es ist, den ganzen Plan im Kopfe fertig zu haben und vermittelst weniger Anhänger durchdrücken zu wollen. Den Menschen ein System, und wäre es noch so wohlthätig, mit Gewalt aufladen, ist Knechtung und fordert einen tödtlichen Widerstand heraus. Die Socialdemokratie hat aber dennoch ein festes Ziel im Auge und strebt consequent nach der Verwirklichung desselben; einzelne „Genossen" haben es sogar bis in's Einzelste durchdacht und geschildert und es, aber stets unter dem Vorbehalte, daß es nur ein „socialdemokratischer Traum" oder die persönliche Anschauung des Schreibers sei, drucken lassen [1]. Dieß ist auch ganz natürlich; denn einmal will der deutsche Socialismus nicht mit einem einzigen behenden Leopardensprunge sich inmitten der alten verrotteten Gesellschaft etabliren, sondern allmählich, in ruhiger geschichtlicher Entwicklung, Schritt für Schritt seinem Ziele entgegengehen [2]. Sodann

---

[1] So hat in Folge der Polemik des Professors Biedermann zu Leipzig mit den Arbeitern des „Volksstaat" einer der Mitarbeiter einen „Blick in die Zukunft" geliefert, zum Beweise, daß die Ideale des Socialismus nicht Nebelbilder, sondern praktisch durchführbar seien. Todt (S. 204) liefert einen größeren Auszug daraus.

[2] Der „Vorwärts", Centralorgan der Socialdemokratie Deutschlands, schreibt in seiner Neujahrsbetrachtung 1878: „Der Staat und die Gesellschaft sind uns organische Gebilde, die nach festen, ehernen Gesetzen in fortwährendem Wachsen, in fortwährender Entwicklung begriffen sind und nicht in willkürliche Formen geknetet werden können. Wer uns die Absicht unterschiebt, ‚tabula rasa machen', mit einem Streich Staat und Gesellschaft gewaltsam zertrümmern und auf dem Trümmerhaufen einen neuen Staat und eine neue Gesellschaft bauen zu wollen, bekundet dadurch bloß seine Unkenntniß des Wesens von Staat und Gesellschaft, die überhaupt nicht gewaltsam zertrümmert werden können, und legt seine eigene Unwissenheit uns bei. Wir wissen, daß wir Staat und Gesellschaft nicht gewaltsam umstürzen können, und arbeiten darum auf eine, den historischen Entwicklungsgesetzen, sowie den Forderungen der Gerechtigkeit und Menschlichkeit entsprechende organische Reform des Staates

anerkennt er die ungeheure Verschiedenheit unseres Geschlechtes je nach Nationalität, geschichtlicher Entwicklung, Culturstufe, Gattung der Arbeit und Naturell; lauter Momente, auf welche der Zukunftsstaat wesentliche Rücksicht nehmen muß. So mag z. B. der agrarische Gemeinde-Communismus bei den Klein-Russen ganz am Platze sein, während die mehr entwickelten Völker des westlichen Europa sich gewiß bei dem staatlichen Agrarsocialismus besser befänden. Wir dürfen daher bei der Genossenschaftsrepublik der Socialdemokraten nur die wesentlichen Merkmale in's Auge fassen.

1. Die socialistische Republik ist vor Allem die Verneinung des Königthums. Unter dem Zauberrufe „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit" hatte das Stadtbürgerthum (Bourgeoisie) als dritter Stand den Sturm gegen die beiden über ihm stehenden Stände begonnen und durchgeführt, aber im Grunde nur die individuelle Freiheit, und selbst diese in einem häßlichen und verderblichen Zerrbilde erzielt; der Socialismus dagegen will die gleiche Freiheit für alle fleißigen Bürger, für den einzig noch übrigen Stand, den vierten; er will die ökonomische und politische Gleichheit und in dem vollen verdienten Lohne der Arbeit die wahre Brüderlichkeit Aller im Genossenschaftsstaate. Dieser selbst ist ein rein wirthschaftlicher, besteht aus tausenderlei einzelnen Productiv-Genossenschaften und ist daher nur eine Productiv-Genossenschaft im größten Maßstabe, aufgebaut auf der Grundlage der Solidarität Aller.

Die socialdemokratische Productiv-Genossenschaft ist nun eine vollendete Republik, in welcher jeder Einzelne die gleichen Rechte und Pflichten hat. Die etwaigen Arbeitsaustheiler und Dirigenten sind durch allgemeine Wahlen und nur auf kurze Zeit, etwa zwei Jahre, ernannt, zu jeder Stunde und beim leisesten Mißbrauche der Gewalt absetzbar, einzig und allein Mandatare der Wähler; sie können nur im Namen des Volkes Ausführung und Befolgung der durch Stimmenmehrheit gefaßten Beschlüsse verlangen, und können nach Vollendung ihrer Amts-

---

und der Gesellschaft hin — bereit, jeden ehrlichen und vernünftigen Besserungsversuch, komme er von welcher Seite er wolle, ehrlich zu unterstützen, und überzeugt, daß jeder Versuch, Staats- und Gesellschaftseinrichtungen, die sich überlebt haben und mit den Bedürfnissen der Menschen in Widerspruch gerathen sind, den historischen Entwicklungsgesetzen zum Trotz aufrecht erhalten und den wechselnden Erscheinungen des Tages den Stempel der Ewigkeit aufdrücken zu wollen, je nach den Umständen entweder ein lächerliches oder ein tragisches Ende finden muß."

zeit entweder nicht mehr oder doch erst nach einer langen Reihe von Jahren wiedergewählt werden. Dieses ist die Grundlage der socialistischen Genossenschaft, der Gemeinde und der Volksrepublik. Die Begriffe „Obrigkeit" und „Unterthan", „Befehlende" und „Gehorchende" sind verschwunden und treffen in dem einzig „souveränen Volke" als Eines und Dasselbe zusammen.

Selbstverständlich ist in dieser Socialrepublik kein Plätzchen für einen König, am wenigsten für einen erblichen, kein Plätzchen für den Adel der Geburt oder der geistigen Bildung und Tugend. Es hieße Eulen nach Athen tragen, wollte man Äußerungen der deutschen Socialdemokratie über diesen Punkt anführen. Noch jüngst am preußischen Königsfeste, 22. März, erschien die „Berl. Fr. Pr." in schwarzem Trauerrande und brachte einen Leitartikel über die „mehr als hundert Rebellen", die als Opfer des Straßenkampfes am nämlichen Tage 1848 beerdigt wurden.

Das Volk, d. h. nur das arbeitende Volk, regiert; es ist Obrigkeit durch seine selbstgewählten Delegirten, welchen es die bloße Ausführung der von ihm selbst in einer Urabstimmung beschlossenen Gesetze überträgt; und es ist Unterthan seiner selbst, indem es sich dem Willen der eigenen Mehrheit unterwirft. Nirgends tritt ein Einzelner als mit der demokratischen Gewalt Ausgestatteter auf, sondern stets ein Ausschuß, so daß wir, von unten hinauf gerechnet, etwa folgende Delegirtenausschüsse bekämen: Genossenschaftsausschuß, Gemeindeausschuß, Landschafts- oder Provincialausschuß, Landesausschuß. Somit erhellt, daß die socialdemokratische Republik nicht einmal einen Präsidenten, sondern ein dirigirendes Collegium hat, daß also von einem Fürsten vollends keine Rede sein kann und alle Dynastien verschwinden müßten.

Darum stellte das Programm der „Vereinigten socialistischen Arbeiterpartei Deutschlands", datirt aus Gotha, 25. Mai 1875, die folgenden Grundlagen des Staates auf:

1. Allgemeines, gleiches, directes Wahl- und Stimmrecht, mit geheimer und obligatorischer Stimmabgabe aller Staatsangehörigen [Männer und Frauen] vom 20. Lebensjahre an für alle Wahlen und Abstimmungen in Staat und Gemeinde. Der Wahl- oder Abstimmungstag muß ein Sonn- oder Feiertag sein.
2. Directe Gesetzgebung durch das Volk [Urabstimmung]. Entscheidung über Krieg und Frieden durch das Volk.
3. Allgemeine Wehrhaftigkeit, Volkswehr an Stelle der stehenden Heere.

4. Abschaffung aller Ausnahmegesetze, namentlich der Preß-, Vereins- und Versammlungsgesetze, überhaupt aller Gesetze, welche die freie Meinungsäußerung, das freie Denken und Forschen beschränken.
5. Rechtsprechung durch das Volk. Unentgeltliche Rechtspflege.
6. Allgemeine und gleiche Volkserziehung durch den Staat. Allgemeine Schulpflicht. Unentgeltlicher Unterricht in allen Bildungsanstalten. Erklärung der Religion zur Privatsache.

Unsere Leser erkennen sofort, daß die sämmtlichen Kronrechte der bisherigen Monarchien und die königlichen Ämter ganz und gar in die Hände des Volkes gelegt sind, ja daß nicht einmal ein Präsident der Republik mehr irgend einen Existenzgrund, irgend ein Geschäft zu vollziehen hätte.

Das Königthum wäre somit bis zur leisesten Idee ausgerottet. Und unläugbar kommt diesem Plane eine tiefgehende Bewegung des monarchischen Europa zu republikanischer Verfassung fördernd entgegen. Man hat diesen republikanischen Zug dem Einflusse der nordamerikanischen Union auf die alte Welt in die Schuhe schieben wollen, wohl aus Schuldbewußtsein und mit Unrecht; denn die starke Einwanderung nach den Vereinigten Staaten kommt guten Theiles von der Liebe der Europäer zum Freistaate, und die republikanischen Ideen würden nicht über den atlantischen Ocean herüberwirken, wenn nicht eine entsprechende Stimmung der Geister bei uns vorhanden wäre.

Diese Stimmung aber ist einmal da, ist das Werk des Liberalismus, ist „vorgethane Arbeit" für den socialistischen Genossenschaftsstaat.

Was ist denn der „constitutionelle" Fürst des modernen Staates anderes als ein Präsident, der sich nur durch die Erblichkeit und höhere Civilliste von dem Haupte einer Republik unterscheidet? Er muß folgerichtig seine Räthe aus der jeweiligen Kammermehrheit nehmen, muß dieselben regieren lassen, während er nur „herrscht", muß die ihm vorgelegten Beschlüsse der Kammern einfach unterzeichnen, ohne daß er sein eigenes Gewissen zu Rathe ziehen darf; kurz, er hat nur den Nimbus der königlichen Würde, aber nicht die Gewalt; seine Person ist „heilig und unverletzlich" erklärt, aber sie ermangelt eines wesentlichen Merkmals der Persönlichkeit, nämlich der freien Selbstbestimmung. Im Gegentheile, je selbstloser er die von den Ministern gegengezeichneten Papiere unterschreibt, je weiter er außerhalb der Regierung steht und den roi fait — néant spielt, desto „constitutioneller" ist er. Gott bewahre uns vor dem Verlangen nach jenem absolutistischen Fürstenthum, das

sich auf dem Cäsarismus des heidnisch-römischen Rechtes seit dem Ende des 15. Jahrhunderts aufbaute und das christliche Königthum des Mittelalters zur Fratze verzerrte! Aber auf der andern Seite ist das Königthum des Liberalismus nur „die beste aller Republiken"; eine Devise, unter welcher Ludwig Philipp von Frankreich und Leopold I. von Belgien den Thron besteigen durften. Im liberalen Staate der Gegenwart gilt im Grunde als oberste Regel der Satz: „Alles durch das Volk und für das Volk!" Aber lügenhaft, wie immer, versteht der seit 1789 siegreiche Liberalismus unter dem „Volke" nur die herrschende Klasse, die Plutokratie und Großindustrie mit ihrem Weichselzopfe von Staatsprofessoren, Beamten und bildungssüchtigen Bourgeois, von allen jenen Elementen der Bevölkerung, die für tiefere Erkenntniß zu stumpf, für christliche Grundsätze zu charakterlos sind.

Auf solche Weise leidet das Königthum im liberalen Staate an einem inneren Widerspruche nach Oben und nach Unten; es ist „eine Republik mit dem Großherzog an der Spitze".

Darum sagt die deutsche Socialdemokratie, der Übergang vom liberalen Fürstenthume zur Republik sei viel kleiner, als jener vom absoluten zum constitutionellen Fürstenthume gewesen sei; man habe eigentlich schon die Sache, nur wage man den Namen nicht; und da sie selbst vor einem Worte nicht bange sei, so trete sie offen für den Freistaat ein. Sie weiß in der furchtbaren Noth der Arbeiterbevölkerung unserer Tage haarscharf vorzurechnen, „was die Staatsoberhäupter kosten" („Vorwärts", 30. Dec. 1877), daß Frankreich statt früherer 21 Millionen Mark jetzt seinem Mac-Mahon bloß 778,000 gebe, daß der schweizerische Präsident das Bettelgeld von 68,000 Mark koste, während die monarchischen Civillisten Europa's zusammen 103,586,000 Mark, ja „in einzelnen deutschen Fürstenthümern gar bis 30 Procent aller Regierungsausgaben" betragen. Und ob solche Rechnungsexempel in unserer materialistischen Zeit wirkungslos sind?

Wer aber hat den socialistischen Bataillonen, welche gegen die monarchische Staatsform anrücken, Pionnierdienste geleistet? Der Liberalismus! Die deutsche Socialdemokratie weiß es und gesteht es offen ein. Noch ist in der Erinnerung Aller der fürchterlich wahre Artikel der „Berl. Fr. Pr." vom 9. Jan. 1878 über den „Verfall der Monarchie", der mit den Worten beginnt:

„Mit Schrecken sehen die dem Hofe nahestehenden Personen die schnelle Abnahme der monarchischen Gesinnung im deutschen Volke" . . . „Schon

treten die Hofprediger in den Arbeiterversammlungen auf und suchen den Arbeitern weiß zu machen, daß nur auf dem Boden der Monarchie und des Christenthums das Heil zu finden sei. Vergebliche Mühe! Der Glaube an die alleinseligmachende Kraft der Monarchie ist im Abnehmen begriffen; und geradezu komisch ist es, daß man den Grund nicht findet, oder aber den Muth nicht hat, ihn offen auszusprechen."

Dann wird constatirt, daß im Jahre 1848 die Deutschen noch mit Zähigkeit an der Monarchie hingen, und daß nur in Baden ein Versuch mit der Republik gemacht wurde, daß aber seit 1866 der Umschwung zur anti-monarchischen Gesinnung eintrat.

„Die völkerrechtlichen Verträge, auf welchen der deutsche Bund beruhte, für deren beabsichtigte Verletzung Hunderte der besten deutschen Jünglinge zu langjährigem Kerker, ja zum Tode verurtheilt waren, sie wurden im Jahre 1866 zerrissen. Ein paar siegreiche Schlachten genügten, um die ältesten legitimen deutschen Fürsten, die auch von Gottes Gnaden auf dem Throne saßen, aus dem Lande zu jagen. Die Arbeiter aber schauten diesem Treiben verwundert zu, und ganz von selbst drängte sich die Frage auf: welch ein Unterschied denn sei zwischen dem Königthum in Hannover und dem in Preußen?"

Hierauf wird das Sündenregister des Nationalliberalismus mit der Thatsache bereichert, daß die kleinen deutschen Fürsten in Wahrheit keine Macht mehr haben und beim leisesten Widerstreben mit Absetzung bedroht werden.

„Jetzt lamentirt sogar ein früherer königl. sächsischer, inzwischen zum königl. preußischen Professor avancirter Nationalliberaler, H. v. Treitschke, es sei der Fehler des Jahres 1866 gewesen, daß man Sachsen nicht auch annectirt habe. Das heißt doch auf gut deutsch nur, man hätte noch einen legitimen König vom Throne stoßen, aus dem Lande jagen sollen." . . . „Wenn die Geschichtsprofessoren es als einen Fehler bezeichnen, daß man einen Fürsten nicht vom Throne gestoßen hat, kann man sich denn da wundern, daß im Volke der Gedanke immer mehr Platz greift, solches Verfahren sei ein sehr vernünftiges, empfehlenswerthes?"

Wohl anerkennt dieser heillose Socialdemokrat, daß das preußische Königthum „auf den Knauf des Schwertes" gestützt sei. Aber wie sähe es nach einem zweiten Jena aus, besonders da man von Bismarck gelernt habe, daß das Recht der Fürsten nicht weiter reiche, als ihre Waffenmacht? So gelangt der Mann zu dem Schlusse, daß das Königthum nur geduldet sei, weil man es noch nicht abwerfen könne, oder, wie er selbst sagt: „Das Volk hat sich durch die äußere Politik daran gewöhnt, das Königthum nur noch als eine Machtfrage anzusehen."

Dann kommt der Socialdemokrat auf die innere Politik in der liberalen Ära Neu-Deutschlands zu sprechen, indem er den Satz vorausschickt: „Auch in der inneren Politik verfährt man so, als ob man den Nimbus des Königthums absichtlich zerstören wollte." Schon im constituirenden Reichstage des norddeutschen Bundes habe Bismarck die Stellung des künftigen Reichskanzlers mit einer Machtvollkommenheit auszustatten gerathen, wie seiner Zeit der Generalstatthalter in den Niederlanden hatte; hiermit aber sei dem Könige implicite die „Rolle des Großpensionärs" zugetheilt worden. Thatsächlich spreche jetzt Niemand mehr von einer Politik des Kaisers, der Reichskanzler sei Alles; die Entscheidung liege in Varzin, nicht in Berlin. „Wenn Bismarck geht, fällt das deutsche Reich zusammen, lautet das Glaubensbekenntniß der Nationalliberalen; ob der Kaiser lebt oder stirbt, davon ist nie die Rede. Und da wundern sich die Leute noch, daß der Glaube an die Nothwendigkeit der Monarchie täglich mehr schwindet, und der republikanische Gedanke immer mehr Platz greift!" — Endlich trage die in Preußen-Deutschland herrschende Partei durch eine Unzahl von Processen wegen Majestätsbeleidigung dazu bei, aus theoretischen Republikanern erbitterte persönliche Feinde der Dynastien zu machen. So gelangt der Schreiber des Artikels zu dem Schlusse:

„Wenn ein Mann wegen eines unbedacht gesprochenen oder geschriebenen Wortes Monate lang eingesperrt, mit dem grünen Wagen wie ein Dieb oder Räuber nach Plötzensee gebracht wird; wenn Jemand wegen indirecter Majestätsbeleidigung auf die Festung kommt, dann macht dieß Verfahren alle Familienmitglieder, Freunde und Bekannte des Betroffenen zu directen Feinden der Monarchie; denn Jeder sagt sich, daß solche Bestrafung in einer Republik unmöglich sei. So arbeiten Alle darauf los, das monarchische Gefühl im Volke zu untergraben; und wir [Socialdemokraten] stehen dabei und — lachen!"

Ja wahrhaftig! Sie haben allen Grund, „daneben zu stehen" und über ihre liberalen Quartiermacher zu „lachen". Das Königthum in Europa leidet am allermeisten von den Eunuchen des Liberalismus. In Italien hat es seit Jahren republikanische Minister und ist vom Neapolitaner Nicotera auf den Sicilianer Crispi, von diesem auf den begeistertsten Republikaner Oberitaliens, auf den radicalen Cairoli, gerathen; was die Königswürde in Spanien und Portugal bedeute, weiß jeder Quartaner; Frankreich ist eine Republik, guten Theils unter Mithilfe des deutschen Reiches; in Deutschland und Österreich jubelt die ganze liberale Presse „mit hoher Genehmigung" Gambetta und seinen

Rothen zu; in Rußland ist das monarchische Gefühl noch tiefer angefressen als bei uns. Die Socialisten stehen dabei und — lachen!

Oder wollen wir einen thatsächlichen Beweis, wie tief die Macht der Monarchie gefallen sei? Nun ja! Als unser in Gott ruhender Papst Pius IX. im Jahre 1848 nach Gaëta geflohen war, erhoben sich Neapel, Spanien, Frankreich und Österreich zur Hilfe; nach dem 20. Sept. 1870 rührte sich Niemand. Im Gegentheile schrieb damals der „Siècle“ von Paris:

„Weil in einer nahen oder fernen Zukunft alle Throne stürzen müssen, so muß zuerst die Stütze für die übrigen Throne verschwinden. Darum rüttelt die italienische Monarchie den heiligen Stuhl um, auf welchem die übrigen Throne aufgerichtet sind; darum lassen ihn alle europäischen Monarchien niederrütteln. Am Tage, als Isaias vorhersagte, daß die Lanzenspitzen sich in Pflugscharen ändern werden, hat er das Ende der Monarchien geweissagt. Dieser [päpstliche] Thron muß also unwiderruflich fallen, damit das System der Vereinigten Staaten Europa's unter republikanischer Fahne dem alten und abgelebten monarchischen Systeme folgen könne.“ „Courrier de Bruxelles“, 16. Juli 1871.

Hie und da beschleicht den modernen Staat ein dumpfes Gefühl, wohin die Pfade schließlich führen: er rückt dann, wenn es irgendwie angeht, etwas nach Rechts, d. h. er wird reactionär und Polizeistaat, bleibt aber im Principe was er war; mit andern Worten: er wechselt die liberale Schellenkappe mit der liberalen Zwangsjacke. Und nun stehen die Socialisten erst recht dabei und — lachen.

2. Die socialistische Republik ist ein absoluter, reiner Volksstaat. Während die englische Gewerkschaftsbewegung (Trades-Unions) früher ängstlich von aller Politik absah und erst mit dem laufenden Jahre erkannte, daß die ökonomische und die politische Befreiung des Mannes der Arbeit neben einander herlaufen müssen, hat die deutsche Socialdemokratie von Anfang an diese Erkenntniß zu einem wesentlichen Theile ihres Programmes gemacht. Hierin folgte sie der Internationale, die unter Nro. 4 des Programmes erklärt: „Die politische Freiheit ist die unentbehrliche Vorbedingung zur ökonomischen Befreiung der arbeitenden Klasse; die sociale Frage ist mithin untrennbar von der politischen, ihre Lösung durch diese bedingt und nur möglich im demokratischen Staat.“ [1]

[1] Gleichlautend ist der Satz auf dem Eisenacher Congreß von 1869 (R. Meyer, Emancipationskampf des vierten Standes in Deutschland — Volksausgabe — S. 100) und auf dem Dresdener am 12. August 1871.

Dieser Staat unserer Collectivisten ist ein absoluter, von keiner höheren Macht abhängiger, ganz aus und durch sich selbst wirkender. Was dem souveränen Volke in seiner Mehrheit beliebt hat, das ist Gesetz, gegen welches das Einzelgewissen, das geschichtliche Recht, der Einspruch der göttlichen Gebote und der Kirche nichts, gar nichts vermag. Dieß ist die nothwendige Folge der rein menschlichen, naturalistischen und materialistischen Weltanschauung, deren consequenteste Durchführung eben der socialdemokratische Volksstaat ist.

Und nun fragen wir: Wie unterscheidet sich dieses Staatsprincip von dem des Liberalismus? In Nichts! Hüben wie drüben ist die Staatsallmacht die oberste Staatsraison. Wie der Absolutismus der letzten Bourbonen die königlichen Ordonnanzen mit den Worten schloß: „Car tel est notre bon plaisir", gerade so absolut handelt der liberale Constitutionalismus, wenn er bei der Abstimmung auch nur Eine Stimme Mehrheit erreicht oder erzwungen hat. Ja der liberale Kammerabsolutismus setzt sich noch viel leichtfertiger über Gott und Gewissen weg, als der königliche, welcher doch immer noch einen patriarchalischen Zug hatte und den Christenglauben nicht direkt verläugnen wollte. So ertappen wir auch hierin den Liberalismus als Vorläufer der Socialdemokratie.

Nach der christlichen Weltanschauung ist Gott und sein Christus der oberste Herrscher der menschlichen Gesellschaft, sind die zehn Gebote die allgemein menschliche Grundverfassung, muß der Staat und die Gesellschaft den christlichen Glauben und die christliche Sittenlehre als die Grundlage alles menschlichen Handelns, des persönlichen und des allgemeinen, in höchsten Ehren halten. Ganz richtig sagt Todt (S. 72): „Die gottgewollte Verfassung ist die Theokratie, d. i. die Gottherrschaft, wie aus der Antwort Gottes an den Propheten (Samuel) hervorgeht: Gehorche der Stimme des Volkes in Allem, das sie zu dir gesagt haben; denn sie haben nicht dich, sondern mich verworfen, daß ich nicht soll König über sie sein." Dieser theokratische Charakter war im Staate des christlich-germanischen Mittelalters ausgeprägt: die Obrigkeit, mochte sie in der Republik oder in der Monarchie gipfeln, war nicht Schöpferin, sondern Bewahrerin, Finderin und Auslegerin des Rechtes; sogar der Kaiser wurde beeidigt, daß er das gewordene Recht, das bürgerliche und das kanonische, treu bewahren und handhaben wolle; und er ging des Scepters verlustig, wenn er im Cäsarendünkel sich über die Kirchengesetze und die Gerechtsame der Bürger, der Körper-

schaften und Länder wegsetzen wollte. Auf diese Weise war die vom Christenthum so hoch gehaltene persönliche und corporative Freiheit gegen die Tyrannei gesichert. So bewährte sich das Wort des Herrn (Joh. 8, 32): „Ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen." Erst die Legisten des heidnisch-römischen Rechtes, die Humanisten und in unseren Zeiten vollends die Liberalen warfen die Welt auf's Neue unter das Sklavenjoch der Staatsallmacht[1].

Insbesondere haben wir in Deutschland seit den letzten zehn Jahren die Staatsallmacht immer markirter auftreten sehen. Im Staate leben wir, bewegen wir uns und sind wir, und ohne ihn ist nichts von alledem, was da ist. Unser Liberalismus hat, wie der sel. Herr von Ketteler so entsprechend sagte, den Staat ohne Gott, den Staat selbst als Gott, den Staat gegen Gott mitten in einem christlichen Volk etablirt, und die Majestät des Gesetzes in den Amtsstuben, Kammern und Zeitungen so in die öffentliche Meinung hineingeschwatzt, daß jeder Widerspruch als Rebellion galt. Die Socialisten aber standen dabei und — lachten.

Und sie hatten ein Recht dazu, denn ihnen wurde der Weg gebahnt. Sie müssen nur Eine Tugend üben, die Geduld, und nur Eines nicht vergessen, die Propaganda; dann macht sich Alles von selbst. Nach den Reichstagswahlen vom Januar 1877 sind sie des Sieges in einer nicht zu fernen Zukunft gewiß[2]; unterdessen ist die allseitige Staatsallmacht von den liberalen Gimpeln gefeit und gefestigt, so daß die Nachfolger das Haus ohne Reparatur beziehen können. Sogar in die Censuswahlen der Landtage und Gemeinden, also in die letzte

---

[1] Ihering (Geist des römischen Rechtes, I. S. 82) sagt: „Das römische Recht beruht auf dem Gedanken der Autonomie des Individuums. Der subjective Wille, die persönliche Thatkraft ist die Quelle des Rechts. Der Grundzug des römischen Wesens ist aber Selbstsucht. Jene ganze Schöpfung mit allen ihren Institutionen und allen ihren Tugenden, die sich an ihr bethätigen, läßt sich als die Objectivirung oder den Organismus der nationalen Selbstsucht bezeichnen. Der römische Charakter mit seinen Tugenden und Fehlern läßt sich als das System des disciplinirten Egoismus bezeichnen." — Der römische Staat (Cäsar) ist Alles, der Einzelne ist Nichts. Ebenso läßt der Socialismus das Individuum in der Gesammtheit aufgehen. Und dennoch schwadronirten unsere ärgsten Romanisten, die Liberalen, noch vor fünf Jahren so laut gegen den „Romanismus"!

[2] Sehr lehrreich ist die Zunahme der Socialdemokratie im Königreich Sachsen. Sie zählte dort in den Reichstagswahlen 1871 erst 42,000 Stimmen; 1874 schon 90,000, und 1877 gar 124,579! Berlin hat 1874 im Ganzen 13,426 socialistische Stimmen abgegeben, 1877 aber 31,576, also ein Mehr von 18,150 Stimmen!

Schutzmauer der Bourgeoisie, haben sie bereits Bresche geschossen: es wird immer schöner kommen, da die alte Generation durch den Tod decimirt wird, die Massenarmuth steigt und die Jugend größerentheils den neuen Ideen huldigt.

Die Kehrseite der Staatsallmacht ist die Unfreiheit des Individuums. Dem Zukunftsstaate der Socialdemokratie ist schon oft mit großartiger Übertreibung der Vorwurf maßlosen Zwanges gemacht worden: die Gesellschaft werde durch ihn zu einem ungeheuren Zwangsarbeitshause, die Arbeiter- (Bürger-) Bataillone je nach Bedürfnissen der Gesammtheit in diese oder jene Nationalwerkstätten, Wald- oder Ackergegenden commandirt werden, jegliche Berufsfreiheit aufhören; die Arbeitsaustheiler und Aufseher würden à la Drakon schalten u. dgl. Es läßt sich nun allerdings nicht läugnen, daß auch im Genossenschaftsstaate Mancher in einen sauren Apfel wird beißen müssen, und daß zarte oder harte Gewalt da und dort der menschlichen Unschlüssigkeit nachhelfen wird. Aber ist es denn in der liberalen Staats-„Ordnung" besser? Frei ist gegenwärtig nur der Rentner und der Lump; die Klasse des Ersteren wird im Zukunftsstaate ausgestorben sein, und die des Letzteren wird, wenn man die Socialisten hört, als das einzig mögliche Verbrechen noch einigermaßen fortbestehen. Aber volle Freiheit hat weder der Herrscher noch der Minister, weder der Beamte noch der Gelehrte, weder der Lehrer noch der Schüler, und am allerwenigsten der Arbeiter, denn er muß, unter Strafe des Hungertodes, dahin, wo er überhaupt noch einen Lohn bekommt, muß da arbeiten, am wenigsten für sich, am meisten für den Fabrikherrn, für den Großhändler und für den über Beiden stehenden Großbanquier. Und der socialistische Schulzwang? Ist vom Liberalismus längst eingeführt! Der Berufszwang? Auch schon da im Militärzwange, wir wollten sagen: in der allgemeinen Wehrpflicht des modernen Staates. Aber die bisherige Gewerbefreiheit? Sie gerade mit ihrem laissez faire, laissez aller ist das Privilegium zur freien Pürsch des Reichen auf den Armen, die Quelle des Pauperismus und des rasenden Concurrenzkampfes, welcher die ehrliche Arbeit zermalmt; gerade diese Freiheit hat den Nationalreichthum in den Händen Weniger und Arbeitsloser zusammengeballt und die Völker zu Sklavenheerden der Plutokratie gemacht. Wo ist denn überhaupt noch im Liberalismus ein Plätzchen für Freiheit der Gemeinde, der Körperschaften, der Kirche? O, es ist dem Socialismus und seiner „Unfreiheit" herrlich vorgearbeitet!

Ja derselbe rühmt sich, daß er z. B. den Impfzwang sofort be-

seitigen, und daß seine Republik eine rein demokratische, also viel freier sein werde als die bisherige Staatsweise.

Für die Landtags- und Gemeindewahlen herrscht nämlich das indirecte Wahlrecht nach dem Drei-Klassen-System, von Bismarck selbst das schlechteste genannt, das existire, denn es liefert dem Reichthum den Löwenantheil am Regierungsgeschäfte. So kommt es, daß die Gemeinde- und Einzelstaats-Angelegenheiten im Interesse des Besitzes und auf Unkosten der Ärmeren verwaltet werden, daß überhaupt die „herrschende Partei" im Grunde eine winzige Minderheit darstellt, welche nur dem Geldwesen und „Geschäfte" Zügellosigkeit gewährt, sonst aber überall den Kappzaum anlegt. Nur zum Reichstage wird allgemein, direct und geheim gewählt; aber selbst diese Wahl-„Freiheit" kostet vielen Männern der Arbeit, deren politische Meinung dem Arbeitgeber mißfällt, das tägliche Brod und hat gerade den braven Katholiken bereits schweres Kreuz gebracht. Also überall Freiheit für die Liberalen, Knechtschaft für die Anderen! Rede-, Preß- und Vereinsfreiheit besteht nicht oder kaum für die „Opposition". Dagegen gibt der Socialismus gar Allen, Männern und Frauen, das gleiche, directe, geheime, ja obligatorische Wahlrecht in der Gemeinde, Provinz und Staatsregierung; sogar seine sämmtlichen Beamten gehen aus solchen Volkswahlen hervor; sein Volk hat die directe Gesetzgebung, also das freieste Vorschlags- und Verwerfungsrecht, für alle möglichen Gesetze und für jeden durch Stimmenmehrheit gefaßten Beschluß der Volksvertretung. Sollte je eine Maßregel hart erscheinen, so hat man doch den doppelten Trost, daß sie wirklich den Wunsch der Mehrheit ausdrückt und daß sie mit Leichtigkeit wieder aus der Welt geschafft werden kann.

Wir sagen nicht, daß wir Parteigänger der Socialdemokratie seien; sondern wir wollten nur zeigen, daß der Liberalismus die socialistische Unfreiheit nicht nur vorbereitet, sondern weit überholt hat. Sic vos non vobis.

3. Die Zukunfts-Republik ist socialistisch. Wir gehen vorderhand nicht in den national-ökonomischen Charakter des collectivistischen Staates ein, sondern betrachten nur die politische Seite desselben, um uns zu überzeugen, daß unsere liberalen Politiker selbst das Meiste dazu beitragen, ihren Todfeinden die Wege zu bereiten.

Der „Volksstaat" ist der allgemeine Brodvater, jeder Bürger ein Beamter desselben, da er nur im Auftrage der Gesammtgenossenschaft arbeitet. Die Socialdemokratie geht hierbei von dem Gedanken aus: der

bisherige Staat hat bereits zwei große Heere in seinem Solde und an seinem Tische. Das *eine* ist die Armee, zu welcher der kräftigste und productionsfähigste Theil der männlichen Bevölkerung in dreijähriger Präsenz bereits gehört, zu welcher eventuell die ganze waffenfähige Mannschaft bis hinauf zum beginnenden Greisenalter gezogen werden kann; und in diesem letzteren Falle müssen die Familien der Ausmarschirten auf allgemeine Kosten unterhalten werden. Das *zweite* Heer des modernen Staates sind seine Beamten nebst den Functionären der Gemeinden und Provinzen, die insgesammt auf genossenschaftliche Kosten leben, und deren Zahl viel größer ist, als der gewöhnliche Unterthanenverstand vermuthet. Allein der Germanisator und Generalpostmeister Stephan hat gegen 60,000 Beamte unter sich, die mit Weib und Kind ein anständiges deutsches Großherzogthum abgeben würden. Dazu kommen die Bediensteten der Eisenbahnen, die Justiz-, Verwaltungs-, Finanz-, Zoll- 2c. Beamten bis herab zu den Wald- und Flurschützen, zu den Tagschreibern und officiösen Journalisten, die bereits ihr tägliches Brod an der Staats- oder Gemeindekrippe finden, also im Grunde socialistisch unterhalten werden. Wäre es also nicht einfacher und gerechter, daß der Staat (die Genossenschaft) vollends den Überrest der Bevölkerung auch in seinen Sold nehme, daß er die gesammte nationale Production besorge und Jedem den gerechten Lohn für die Arbeit verabfolge?

Man sieht, unsere Socialdemokraten sind vortreffliche Logiker und wissen aus den liberalen Sätzen die letzten Folgen zu ziehen.

Ist der Staat *allmächtig* — und die Liberalen sagen es —, so muß er seine Allmacht nach allen Beziehungen verwirklichen, also auch in der gesammten Production des Volkes. Ist *er* der oberste Eigenthümer des Nationalvermögens — und die Liberalen behaupten es wieder —, warum erklärt er nicht die Kapitalien, Fabriken, Gebäude, Maschinen, Vorräthe an Rohstoffen, Grund und Boden, kurz die sämmtlichen Arbeitsmittel als *sein* Eigenthum, wie er ja schon beim Kirchengut und vielfach beim Besitze des Adels gethan hat? Oder sollte er scheu vor den Goldsäcken der Banquiers zurückweichen, nachdem er bereits viel *heiligere* goldene Äpfel in seinen Korb gesammelt hatte? Aber das Eigenthumsrecht! Bah! Das wurzelt ja nur im Staate und hängt von seinem Ja oder Nein ab. Eine einzige Stimme Mehrheit in der Volkskammer — und der Rummel ist vorbei, wenn auch der Patient beim Zahnausreißen ein wenig schreit. Wer ist der Quartiermacher der Socialrepublik? Der Liberalismus!

Jeder Schritt, welchen wir in der Allregiererei vorwärts thun, führt uns näher zum Volksstaate. Selten geht eine Landtags- oder Reichstagssitzung vorbei ohne Erhöhung des Budgets, Vermehrung des Beamtenpersonals, Schaffung neuer Ämter. Mannigfach, z. B. in Württemberg, hat man die Schulmeister als Staatsbeamte erklärt; die Schule ist Staatsanstalt; die Dividendenjauche des Bierpantschers wird vom Reichs-Gesundheitsamte untersucht; die Kinder werden von Reichs- oder Staatswegen geimpft. Auf jedem Schritt und Tritt stoßen wir auf den allgegenwärtigen Staat und auf eine Amtsmütze. Alles Wasser auf die Mühle der Socialisten, die jetzt auch die Ärzte und Apotheker zu Staatsbeamten stempeln möchten, damit der Arme wie der Reiche auf genossenschaftliche Kosten geheilt werde. Die modernen Staatstheoretiker glauben die Macht des Staates zu stärken, je weiter sie das Amtsgebiet desselben ausdehnen, in der That aber arbeiten sie für den Zukunftsstaat.

Ein weiteres charakteristisches Kennzeichen der socialen Republik ist die Centralisation nicht nur der Arbeitsmittel, sondern auch der Macht und des Rechtes. Ein Arbeitswerkzeug, mit welchem eine einzelne Person für ihre Rechnung producirend betroffen würde, wäre sofort als Eigenthum der Commune zu erklären. Jeder Bürger und jede ledige Bürgerin schuldet der einzelnen Productivgenossenschaft täglich eine Anzahl von Arbeitsstunden; die Einzelgenossenschaft aber hat ihr Eigenthum nur im Namen der Commune zur Nutznießung; die Communen haben ihr Gut ebenfalls zur Nutznießung vom Lande; der eigentliche Besitzer ist das Volk als Ganzes, das Land. Dieß ist auch die Grundlage der Rechtsverhältnisse. Der Genossenschaftsausschuß steht unter dem der Gemeinde, dieser unter dem Landesausschusse, welchem alle Gewalt gegeben ist zu Wasser und zu Land, in Feld und Wald, in Stadt und Dorf [1].

Die logische Folge der Centralisation ist die Aufhebung jedes corporativen Eigenlebens, jedes untergeordneteren oder schwächeren Organismus, jeder Selbstregierung der berechtigten Gesellschaftskreise, wie z. B. der Innung, der Gemeinde, der Provinz, der Kirche; mit Einem Worte: die Atomisirung der Gesellschaft.

Jeder Fortschritt in der Centralisation — und sie ist mit ein Grundzug des liberalen Staates — bringt uns der socialen Republik

[1] Nach dem „Zukunftsbild" im ehemaligen Leipziger „Volksstaat". S. bei Todt, S. 204 f.

näher, sei nun diese Centralisation politisch, militärisch, kapitalistisch, industriell oder was immer. Professor Schäffle sagt in seiner „Quintessenz des Socialismus" (4. Abdr., Gotha 1878, S. 9 f.):

„Mit großer Sicherheit rechnen die Führer des Proletariats darauf, daß, mehr als alle Agitation, der mechanische Großbetrieb selbst, die ganze Centralisations-Tendenz der Zeit, die Proletarier schule und als politisch-sociale Macht concentrire. Die staatliche Concentration der Arbeit durch den militärischen Mechanismus der allgemeinen Wehrpflicht wird von ihnen nicht gebilligt, aber endgiltig nicht als Hemmung empfunden; sie dürfte den Führern als eine ‚Schule' gelten, welche dem Socialismus dauernd nichts weniger als gefährlich ist, seine Zukunfts-Soldaten drillt und die Völker schließlich finanziell widerwillig macht. Alles, was die Massen als ein Ganzes abrichtet, was centralisirt, was öffentliche Zusammenfassung der Einzelkräfte im größten Maßstabe in sich schließt, das hat etwas dem Socialismus durchaus Verwandtes."

Nur die Decentralisation, die Befreiung der Körperschaften von der staatlichen Vormundschaft, die volle Unabhängigkeit vor Allem der erhabensten und heiligsten Genossenschaft, der heiligen Kirche Gottes, die Förderung des corporativen Lebens, die Selbstregierung aller berechtigten Verbände, wie Zunft, Gemeinde, Provinz, der Schutz der ehrlichen Arbeit vor den erdrückenden Privilegien der goldenen Internationale, die Wiederherstellung des Gewerbestandes und die Rückerstattung des gesammten Industriebetriebes an ihn allein, eine gerechtere Besteuerung zur Erleichterung des Ackerbaues, des Mittelstandes und der Armuth, das Aufgeben des aberwitzigen Staatsmonopols in Unterricht und Erziehung, sowie des vernichtenden Militarismus — dieß allein ist eine Waffe gegen den radicalen Socialismus. Der Staat würde dadurch an Macht nichts einbüßen, sondern gewinnen. Und zum Ersatze geben wir ihm das ganze Börsen- und Bankwesen in Verwaltung; auf dasselbe hat er nicht minder Anspruch, als auf Post, Telegraphie und Verkehrswesen; und die etwaigen Überschüsse der allgemeinen und einzigen Staatsbank und ihrer Filialen kämen dann dem Gemeinwesen zu Gute. — Aber Alles dieß ist das gerade Widerspiel des Liberalismus, und so begreift man, daß der moderne Staat nimmermehr aus der Alternative zwischen Scylla und Charybdis herauskommt. Er muß entweder seine liberalen Götzen verbrennen und wieder christlich werden, oder dem rothen Socialismus vorarbeiten und von ihm schließlich verschlungen werden.

So denken nicht bloß wir Katholiken, sondern auch ehrliche Protestanten, wie z. B. Todt (S. 416), welcher fragt: „Welche Parteien können bei der unabweislichen Socialreform in Betracht kommen?“ und darauf antwortet: „Alle, mit Ausnahme derjenigen, welche die Begründer, Träger und Beschützer des heutigen Wirthschaftssystems sind, d. h. der Liberalen, Nationalliberalen sowohl wie Fortschrittspartei. Das liberale Wirthschaftssystem ist ja gerade der Sonnenschein und Regen, unter dessen Wirkungen der radicale deutsche Socialismus heutigen Tages so üppige Blüthen und Früchte getrieben hat.“

4. Die Zukunftsrepublik bekennt sich zur Völkersolidarität. Die internationale Politik unserer Socialisten geht von dem Grundsatze aus, daß die Völker selbst niemals den Krieg wünschen, daß die ökonomischen Interessen derselben den Frieden nothwendig machen, daß der furor bellicus ihnen von Oben hineincommandirt wird, daß der Militarismus auf Allen als unerträglicher Alp liege. Sie stellen daher, um mit dem „Vorboten“ in Chicago zu sprechen, den obersten Grundsatz für die Beziehungen der Völker untereinander auf:

„Ein Völkerbund zwischen allen Culturstaaten mit Schiedsgericht und organischem Zusammenhang aller Genossenschaften über deren Gebiet hin, so daß Production und Consumtion im Interesse Aller geregelt werden. Durch eine genaue Statistik werden die jedesmaligen Bedürfnisse und die Möglichkeit ihrer Befriedigung ermittelt und nach alljährlicher Vereinbarung Production und Consumtion nach Staaten vertheilt.“

Für den Anfang genüge das Einverständniß der Staaten Deutschland, Österreich, Frankreich, England und Union, ja schon das von Frankreich und Deutschland allein, weil sich die übrigen bald anschließen würden. Da sich die Länder je nach der Volksabstimmung zusammenthäten, und der bloße Gedanke an Gebietsvergrößerung eine Thorheit wäre, so entfalle das stehende Heer von selbst; höchstens im Innern sei eine kleine Polizeimacht nöthig; statt des Mordspatriotismus erblühe die Völkerverbrüderung [1].

---

[1] Victor Hugo schließt, allerdings in seiner Weise, das letzte Kapitel des zweiten Theiles der „Geschichte eines Verbrechens“ mit den Worten: „Vergessen wir diesen Menschen (Louis Napoleon) und betrachten wir die Menschheit. Die Welt konnte nicht begreifen, wie ein so tiefes Dunkel aus einem Volke hervorzugehen vermochte, welches vier Jahrhunderte hindurch nur Licht gespendet. Trotz dem Unglücke aber, das uns getroffen, ist Frankreich heute glorreicher, als es jemals gewesen. Warum? Weil wir eine Nation von Bürgern, und nicht eine Heerde von Unter

Auch diese mächtige Geisterströmung ist indirect eine Frucht der liberalen Politik mit ihrem Militarismus, ihrem wilden und gerade seit den letzten acht Jahren lächerlich überheizten Patriotismus, ihrem „Erbfeind" und „Erbfreund". Man hat in allen bürgerlichen und religiösen, politischen und internationalen, gesellschaftlichen und volkswirthschaftlichen Dingen den egoistischen Subjectivismus, das Kind der „Reformation", auf den Thron gehoben und unter Anderem auch die christliche Völkerfamilie durch das fanatische Nationalstaatsthum zerschlagen. Hierdurch aber ist der Gegenstoß hervorgerufen worden, denn man wird es unserem Geschlechte niemals wegdisputiren, daß die Menschheit eine Familie darstellt, deren Vater der Allmächtige, deren Mutter die Kirche Gottes ist, und deren einzelne Völker und Staaten Brüder sind, die weder einander morden, noch hassen, noch verleumden, noch berauben dürfen.

Diese Ideen über den socialistischen Zukunftsstaat sind da, greifen täglich um sich, ja sie sind zu einer Art von Religion geworden. Wer hat sie gepflanzt, gepflegt, immer weiteren Kreisen aufgenöthigt? Niemand anders als der moderne Staat, welcher im nämlichen Augenblicke, als er die Gesellschaft von Gott und seinem Christus losriß und selbst die göttlichen Attribute sich anmaßte, den Boden unter sich wanken fühlte. Gegen diese geistige Macht des emancipirten Menschenthums helfen weder Bajonette noch Polizei; sie sind lächerlich, wie der Perserkönig, welcher das Meer peitschen ließ, weil es ihm die Schiffe zerschellt hatte.

Mit tausend Banden ist die Menschheit an den Himmel gekettet; auch ihr Staat ist nur fest, wenn er auf Gott ruht, in Gottes Namen regiert, Gottes Gebote hält, zu Gottes Ehre herrscht, die Bürger zu Gott hinführt; wenn er ein Knecht Gottes, ein Schutz des Christen-

---

thanen sind." — „Die Zukunft gehört einem Voltaire, und nicht einem Krupp; dem Buche, und nicht dem Schwerte; dem Leben, und nicht dem Tode." — „Die Wolken sind vorbei: man sieht den Stern wieder. Frankreich kennt keinen Haß, es kennt keine Furcht; es ist unbestechlich und unverletzlich, und reicht allen Völkern die Hand." — „Die Civilisation kennt sieben große Völker; drei im Süden: Griechenland, Italien, Spanien; drei im Norden: Rußland, Deutschland, England; eines in der Mitte: Frankreich." — „Wie die sieben Farben des Regenbogens in einander verschmelzen, so werden sich einst auch diese sieben großen Nationen zu einer einzigen verbinden und den Regenbogen der vereinigten Völker Europa's bilden. Dann wird es keine Kriege, keine Gemetzel mehr geben, und wird der Friede nie mehr getrübt werden."

thums, ein Vater der sämmtlichen Unterthanen ist. Will er diesen Beruf nicht mehr erfüllen, so führt er selbst die letzte Folge herbei — den Volksstaat des rothen Socialismus.

M. Pachtler S. J.

---

# Der tertiäre Mensch.

Wie mag es Hekatäus, dem Geschichtschreiber und Archäologen, zu Muthe gewesen sein, als auf sein unbescheidenes Prahlen mit einem göttlichen Ahnherrn in der sechszehnten Generation, der schweigsame Hierodule von Theben ihn in's innere Heiligthum geleitete, in jene Riesenhalle, wo, eine an der andern, die hölzernen Kolossalstatuen erdgeborener Oberpriester sich befanden, welche in ununterbrochener Reihenfolge, 345 an der Zahl, vom Vater auf den Sohn die heilige Würde vererbt hatten? Ähnliche Gefühle beschleichen den Neuling auf dem heiligen Gebiete der Archäologie, wenn ihm, der eben vorbeigelangt ist an der ganzen langen Typenreihe, die man die quaternäre zu nennen beliebt, am Menschen von Horne, von St. Acheul, von Clermont u. s. w. u. s. w., nun plötzlich einer der Archimandriten der Urgeschichte die Thore des innersten Heiligthums erschließt und ihn die Reihe tertiärer Menschen schauen läßt bis hinauf, oder richtiger hinab, zu ihm, dem Unvergleichlichen — dem Ur-Pithekoiden! Noch sind freilich alle einzelnen Glieder der ehrwürdigen Ahnenreihe nicht gefunden, vielmehr die wenigsten erst geahnt: aber doch dämmern bereits vereinzelte Nebelgestalten bedeutsam am äußersten Sehkreis der Urzeit herauf und — gedulde dich mein Herz! hat erst die Sonne der Wissenschaft ihren Zenith erklommen, dann magst du mit ihnen allen, den zottigen lieben Alten, warmen Händedruck tauschen, magst, des „blinden Autoritätsglaubens" ledig, schwelgen in Erkenntniß und Wissen.

Indem wir oben Hamy's Liste der archäologischen Typenstationen wiedergaben, beschränkten wir uns auf diejenigen unter denselben, deren wahrhaft archäologischer Charakter allgemein anerkannt ist und welche sämmtlich der sog. quaternären Zeit angehören. Hamy schickt seinen oben aufgezählten Typen noch folgende drei tertiäre Alter voraus:

1. Das Zeitalter des Acerotheriums, geologisch gekennzeichnet durch den Kalkstein von Beauce, paläontologisch durch Acerotherium und verschiedene Nashörner, archäologisch durch die Kratzer von Thenay;

2. das Zeitalter des Halitheriums, geologisch gekennzeichnet durch die Sandablagerungen des Orleanais, paläontologisch durch Mastodon, Dinotherium, Halitherium und einen Affen (Hylobates antiquus), archäologisch durch Versuche der Töpferkunst, welche zu den Kratzern hinzukommen;

3. das Zeitalter des Elephas meridionalis, geologisch gekennzeichnet durch die Sand- und Kieslager von St. Prest, paläontologisch durch Elephas meridionalis, archäologisch durch gewisse Pfeilspitzen, sowie durch Knochen, welche Spuren menschlicher Bearbeitung aufweisen.

Die Zeit liegt noch nicht gar fern hinter dir, theuerster Leser, wo bei jeder Übertretung der Landesgrenze das Gesetz in Gestalt des Zollwächters an dich herantrat und dir den Paß abforderte, und wehe dir, wenn du einen solchen nicht hattest! nimmermehr gelangtest du zwischen den farbigen Pfählen hindurch. Die Wissenschaft hat Zollwächteramt zu üben an allen neuen Entdeckungen und Theorien und hat ihnen den Paß abzufordern, d. h. sie auf ihren Wahrheitsgehalt zu prüfen, und nie darf sie so weit ihres Berufes vergessen, wie jener Zollbeamte an der österreichisch-italienischen Grenze, der einen paßlosen Reisenden mit den Worten beschied: „Nun, auch recht. Hätten Sie einen Paß gehabt, so hätten Sie ihn halt zeigen müssen." — Als Paß des tertiären Menschen können wir nur gelten lassen seine Knochen oder seine Werke.

Gebeine des tertiären Menschen liegen eingestandenermaßen keine vor. Man wollte deren freilich 1844 am Abhange des erloschenen Vulkans Denise bei Le Puy (Haute Loire) gefunden haben. Hier entdeckte man im vulkanischen Tuff menschliche Gebeine, während man auf dem entgegengesetzten Abhange unter ähnlichen Verhältnissen auf Überreste eines tertiären Dickhäuters, Elephas meridionalis, stieß: also, hieß es gleich, stammten auch die menschlichen Gebeine aus tertiärer Zeit. Indessen, es steht gar nicht fest, daß die vulkanischen Auswürfe auf beiden Abhängen von einem und demselben Ausbruche herrühren. Im Gegentheil soll J. Robert den Beweis erbracht haben, daß die Tuffe, welche Überreste tertiärer Thiere enthalten, gar nicht dem Vulkan Denise, sondern dem gegenüberliegenden, gleichfalls erloschenen Vulkan St. Anne

ihre Entstehung verdanken[1], während der Tuff auf dem entgegengesetzten Abhange nebst den menschlichen auch Knochen des Mammuth und anderer quaternärer Thiere birgt. — Auf dem 1867 zu Paris abgehaltenen Congresse für prähistorische Archäologie geschah eines menschlichen Skelettes Erwähnung, das auf dem Colle del Vento unweit Savona in einer pliocenen Schichte war gefunden worden. Allein Hamy versichert uns[2], „dieser vorgebliche fossile Mensch aus der unteren Pliocene von Savona scheine in der Schichte, wo man ihn auffand, um eine weit spätere Zeit begraben worden zu sein, als diejenige der Schichtenbildung selbst, welcher ihn einige Naturforscher ohne ausreichenden Beweis zugewiesen hätten". — Über das menschliche Skelett, welches 1853 am Engelkap in Californien unter Lava und vulkanischer Asche aufgefunden ward, fehlen eingehendere Nachrichten und ist obendrein die Altersbestimmung der Schichten zweifelhaft[3].

Wir sind demnach auf die Werke des tertiären Menschen angewiesen, und diese sind ziemlich kümmerlicher Natur.

Es war auf dem eben erwähnten Congreß von Paris, daß ein Veteran in den archäologischen Forschungen, Abbé Bourgeois, „nach langer und ernstlicher Überlegung" sich mit einer von ihm gemachten Entdeckung hervorwagte: es handelte sich um nichts weniger, als um den miocenen Menschen, dessen Spuren der gelehrte Abbé bei Thenay (Loir et Cher) im Kalkstein von Beauce neben Knochen des miocenen Acerotheriums aufgefunden haben wollte. Diese Spuren bestanden in einer Anzahl, angeblich durch Menschenhand, grobgeformter Feuersteine, meist in Gestalt von „Kratzern". 1872 auf dem Brüsseler archäologischen Congreß verlangte der Abbé das Urtheil Sachverständiger. Eine Commission von fünfzehn Mitgliedern ward ernannt, um sich über die Frage auszusprechen, ob eine Bearbeitung durch Menschenhände vorliege oder nicht. Wir wollen dem Leser die Urtheile der einzelnen Schiedsrichter unterbreiten.

Gegen jede menschliche Bearbeitung sprachen sich aus: Steenstrup, Virchow, Fraas, Desor, Neirynck.

Van Beneden wagte es nicht, ein Urtheil zu fällen.

---

[1] B. Pozzy, La terre et le récit biblique de la création, Paris 1874, p. 229.

[2] Précis de paléontologie humaine, p. 63.

[3] Vgl. Dr. Schaaffhausens Referat in: Congrès international etc., 6e session, Bruxelles 1872, p. 541 sqq.

Franks gab menschliche Bearbeitung zu für einen Feuerstein (einen Kratzer), d'Omalius und de Vibraye für einige, Worsaae und W. Schmidt für mehrere; de Quatrefages und Cartailhac acceptirten die Pfriemen und die Schaber, Capellini einige Messer und Pfriemen, Engelhardt eine Anzahl Kratzer, Pfriemen und Beile.

Dabei meinte de Vibraye, die Lagerungsverhältnisse benöthigten noch genauerer Prüfung, und Capellini beantragte eine Untersuchung an Ort und Stelle [1].

Sicherlich lautet dieses Commissionsgutachten nicht besonders günstig für den miocenen Menschen, mag man nun das Gewicht der ablehnenden oder die Divergenz der bejahenden Stimmen in's Auge fassen, von denen die einen für diese, andere für andere Stücke sich erklären. Seither hat Abbé Bourgeois seine Forschungen unermüdlich fortgesetzt, wie die Gönner des miocenen Menschen behaupten, mit Erfolg; viel ward aus Frankreich, England, Deutschland nach Thenay gepilgert; stets blieb das Resultat das gleiche; Einige gingen bekehrt, Andere ungläubig nach Hause.

„An den Gestaden des ehemaligen Sees von Beauce war es," sagt Hamy [2] in poetischem Anfluge, „daß diese Überreste primitiver Industrie gefunden wurden. Sie waren längs einem sanftabfallenden Abhange in das Wasser hinabgeglitten. Mit etwas Phantasie (!) mag man sich den Menschen damaliger Zeit vorstellen, wie er gegen die Angriffe der ihn umgebenden Riesen der Schöpfung (Acerotherium u. Cie.) sich zu schützen bestrebt ist, indem er seine armselige Behausung auf irgend einer Sandbank unweit der Küste aufschlägt." Dabei macht Hamy aber doch wieder das bedenkliche Zugeständniß, Abbé Bourgois habe im Übereifer der Beweisführung so viele zweifelhafte Beweisstücke beigebracht, daß darüber „die wenigen unwiderleglichen Beweisstücke" allzusehr zurückträten und ihre Wirkung auf den Beschauer verfehlten. Es liegt in der That ein schwerwiegender Mißgriff darin, daß der Abbé, aufgestachelt durch den erfahrenen Widerspruch, mit seiner fertigen These von der miocenen Existenz des Menschen und dem festen Entschluß, dieselbe nachzuweisen, an seine Fundstätten zurückkehrte. In den positiven Wissenschaften sollen Thesen das Ergebniß der Forschungen sein, und nicht umgekehrt, und so erweckt jener Umstand gerechte Zweifel nicht zwar an der Aufrichtigkeit, wohl aber an der Vorurtheilslosigkeit jener Forschungen. Wir finden

[1] Congrès international etc., 6e session, Bruxelles 1872, p. 93 sq.

[2] A. a. O. S. 48 ff.

uns in diesem Zweifel bestärkt durch eine Bemerkung, welche Abbé Bourgeois in seiner neuesten, übrigens kaum irgend etwas Neues bietenden Zuschrift in der Revue des questions scientifiques, 1. année p. 565 über die Brüsseler Commissions-Untersuchung macht: „Die etwas in der Eile, gegen Ende der Sitzung gewählte Commission prüfte die Fundstücke jedenfalls mit gewissenhafter Sorgfalt; doch war die Prüfung ungenügend, dauerte sie doch nicht einmal eine halbe Stunde und muß es selbst denjenigen, deren Blick durch lange Übung geschärft ist, schwer werden, an diesen mehr oder weniger groben Formen die Thätigkeit des Menschen zu constatiren. Dessen ungeachtet anerkannte die Mehrzahl der Commissions-Mitglieder an gewissen Stücken evidente Spuren einer intelligenten Thätigkeit." Offenbar will uns der Abbé durch den Hinweis auf die Oberflächlichkeit der zu Brüssel gepflogenen Untersuchung zu verstehen geben, eine eingehendere Prüfung hätte jedenfalls die verneinenden oder schwankenden Stimmen auf seine Seite gebracht. Uns führt seine Bemerkung zu einem ganz anderen Resultate. Entweder hat es mit der angedeuteten Oberflächlichkeit seine Richtigkeit oder nicht. Wenn ja, welchen Werth behält da noch das günstige Votum der Commissions-Majorität? wenn nein, wie kommt der gelehrte Abbé dazu, uns eine solche Oberflächlichkeit vermuthen zu lassen? Im einen wie im andern Falle geräth seine Vorurtheilslosigkeit in ein etwas schiefes Licht.

Worin bestehen nun aber jene „wenigen unwiderleglichen Beweisstücke", auf welche sich Hamy beruft? Sie reduciren sich auf ein paar ei- oder diskusförmige oder längliche Steine, die man „Kratzer" zu nennen beliebt hat und an denen man ringsum Spuren von Schlägen hat wahrnehmen wollen. Die Unwiderleglichkeit dieser Beweisstücke hinderte indessen Herrn Hébert, Professor an der geologischen Facultät zu Paris, keineswegs, wiederholt und öffentlich zu erklären, „Behauptungen wie die des Abbé Bourgeois seien darnach angethan, die Wissenschaft in Discredit zu bringen." Sie hinderten F. Chabas[1] ebenso wenig, darauf hinzuweisen, daß die vorgeblichen Steinwerkzeuge im Grunde zu keinerlei Hantirung sich eigneten; am ehesten hätten manche darunter zum Stechen dienen können, doch sei ihre Spitze so kurz, daß sie nicht einmal ausreichen würde, ein Stück Leder zu durchstechen. Dann fügt er den beherzigenswerthen Wink hinzu, man möge doch vor Allem die

[1] Études sur l'antiquité historique, p. 563 sq.

Gesetze und Formen beobachten, nach denen die Steine an der Luft zerspringen, indem es nicht unwahrscheinlich sei, daß eine ganze Anzahl Gegenstände, die man bisher für menschliche Artefacte gehalten, in keiner anderen Weise entstanden seien. Diese Beobachtungen wurden angestellt. „Steine," schreibt Dr. Ratzel [1], „die von ihrer natürlichen Lagerstätte in der Tiefe der Erde oder eines Felsens an die Luft gebracht werden, zerspringen in Folge der durch ungleichmäßige Abgabe der Bruchfeuchte nach außen bewirkten ungleichen Ausdehnung; die Steinbrecher wissen das so gut, daß sie frischgebrochene Steine mit Schutt zudecken, um sie vor zu raschem Trocknen zu schützen. Die Feuersteinknollen, spröd und zäh wie sie sind, springen nicht weniger leicht wie die großen Bruchsteine, und springen zudem in so eigenthümlichen Formen, wie der Mensch sie durch Schlagen nur irgend erzeugen mag, und es geben daher sowohl die abgesprungenen Splitter als die Steinstücke, von denen sie absprangen, zu manchen Täuschungen Anlaß, indem man sie von vielen Erzeugnissen der alten Steinarbeiter nicht unterscheiden kann. Es gilt Ähnliches von anderen Steinen, welche von den alten Steinmenschen in Gebrauch gezogen wurden, so z. B. vom Obsidian, den wir auf Lipari und Vulkano so massenhaft in steinmesserähnlichen Formen umherliegen sahen, daß es sehr schwer ward, sich zu überreden, es sei hierin nur ein lusus naturae zu sehen; und doch zeigte ein heftiger Druck auf eine Obsidianplatte, daß sie sofort in Splitter von derselben Form zersprang." — Auch Spuren der Einwirkung des Feuers wollte Abbé Bourgeois an einigen seiner Steinfunde wahrnehmen; mit Recht bemerkt hiegegen J. Lubbock [2], „die Einwirkung des Feuers beweise nicht unbedingt die Gegenwart des Menschen." In der That genügt hier die Annahme eines Blitzes oder eines durch Blitz entfachten Brandes.

Wir verlassen das Alter des Acerotheriums, um in demjenigen des Halitheriums, wenn möglich, etwas festeren Boden zu finden. Eitle Hoffnung! — Hier begegnen uns zunächst in den Sandlagen des Orleanais die gleichen zweideutigen Steine wie zu Thenay. Die Hauptpièce ist aber dießmal eine steinichte Masse, bestehend aus einem ziemlich harten Teige von graulicher Farbe und mit Kohle untermischt, in welchen kleinere Steine eingebettet sind. Abbé Bourgeois folgert daraus, daß

[1] Vorgeschichte, S. 38 f.
[2] Die vorgeschichtliche Zeit, II. S. 125.

in jenem Zeitalter der Mensch bereits das Feuer gekannt, ja vielleicht sogar in der Töpferkunst sich versucht habe; etwas vorsichtiger erklärt sich Hamy dahin, es könne diese Masse wohl auch bei Gelegenheit eines vom Menschen zufällig entzündeten Feuers zu Stande gekommen sein: aber warum gerade vom Menschen, und nicht ebenso zufällig vom Blitze?

Abbé Delaunay[1] gewahrte bei Pouancé (Maine et Loire) an zwei Fragmenten von Schenkelknochen des Halitherium, eines fossilen Wales, tiefe Einschnitte, denjenigen vollkommen entsprechend, welche man mit einem Messer oder einer Säge hervorbringen würde. Hier hätten wir also den miocenen Menschen auf frischer That ertappt. Hamy schaut bereits im Geiste diese, an Rohheit den heutigen Australnegern so ziemlich gleichstehenden Urfranzosen, wie sie gierig über ein an's Ufer gespültes todtes Halitherium herfallen, mit Steinmessern dessen Fleisch von den Knochen lösen und es roh hinunterschlingen. Aber auch hier ist der Wahn nur kurz. Herr Delfortrie machte die Einschnitte und Striche, welche sich in analoger Weise an den fossilen Knochen zu Léognan bei Bordeaux wiederholen, zum Gegenstande besonderen Studiums. „Man bemerkt sie," schreibt er, „an fast sämmtlichen Knochen der aquitanischen Miocene: Kinnladen von Halitherium und Squalodon, Rippen und Rückgratwirbel verschiedener Wale, Becken und Panzer von Schildkröten sind buchstäblich damit übersäet." Hier erweckt schon die Menge Verdacht. Sicherlich, entweder war die miocene Bevölkerung Aquitaniens sehr dicht, und dann nimmt es uns Wunder, daß von allen diesen Menschen auch nicht ein Knöchelchen auf uns gekommen sein soll; oder sie war es nicht, und dann erregt ihr unermüdlicher, gesunder Appetit, kraft dessen sie alle Knochen im Lande abnagten, nicht minder unser gerechtes Staunen. — Alle diese Einschnitte, erklärt Herr Delfortrie weiter, sind von gleicher Beschaffenheit. Da fehlt es nicht an solchen, die man auf den ersten Blick auf Rechnung menschlicher Einwirkung setzen möchte; andere, gerade und tief, sehen denjenigen durchaus ähnlich, welche man mit einem Steinwerkzeuge hervorbringen würde; dann folgen andere von verdächtigem Aussehen, gekrümmt und gewunden, und jeder Zweifel und alle Täuschung schwinden vollends beim Anblick gewisser paralleler, leicht gebogener Striche, welche auf's Haar den Zähnen eines

[1] Und nun sage uns Einer noch, der Klerus sei dem Fortschritte abhold, nachdem zwei Abbés bei dem miocenen Menschen zu Gevatter gestanden!

ebendort befindlichen Raubfisches, Sargus serratus, entsprechen[1]. Abbé Bourgeois selbst ward durch diese Beweisführung überzeugt und sagte sich von der These des Abbé Delaunay los[2]. — Wir brauchen übrigens nicht einmal nach Léognan zu gehen, um den Schlüssel der Erscheinung von Pouancé zu finden. An diesem Orte selbst, sowie an der verwandten Fundstelle von Chavagnes (Maine et Loire), finden sich in großer Anzahl die Zähne verschiedener Raubfische aus der Familie der Haie; sie sind es, die sich hier an den an's Ufer getriebenen todten Halitherien gütlich gethan haben[3].

Die Halitherium-Knochen von Pouancé gelten Herrn Hamy immerhin noch als „stichhaltiger Beweis" für die miocene Existenz des Menschen; etwas strenger geht er mit den zu Sansan (Gers) aufgefundenen Dicroceros-Knochen in's Gericht. Er, so wenig wie der Auffinder derselben, E. Lartet, vermag an denselben „auch nur die leiseste Spur zu entdecken, welche zu dem Schlusse auf Bearbeitung durch Menschenhand berechtigte"; „man dürfe," meint er, „dem Menschen nicht mit Gewalt die Urheberschaft der tausend und aber tausend natürlichen Risse aufbürden, die an tertiären und quaternären Rhinocerosknochen zu Tage treten." Wir finden diese Verwahrung durchaus vernünftig.

Die Einschnitte an den Rhinocerosknochen zu Billy (Allier) erklärt G. de Mortillet für „weiter nichts als geologische Eindrücke". „Allen Geologen ist bekannt," schreibt er[4], „daß in mehreren Formationen und namentlich in der Miocene, Kieselsteine mit tiefen Eindrücken auftreten. Die Ursache dieser Erscheinung ist noch nicht hinreichend festgestellt, die Thatsache selbst aber ist unzählige Male beobachtet worden . . . Nun besteht eine auffallende Ähnlichkeit zwischen den Eindrücken auf solchen Kieselsteinen und den Einschnitten an der Kinnlade von Billy."

Wenden wir uns dem pliocenen Menschen zu. Unser Weg führt uns nach St. Prest unweit Chartres (Eure et Loir). Hier fand 1863 Herr Desnoyers Knochen von Elephas meridionalis mit schrägen Einschnitten, welche er auf menschliche Thätigkeit zurückführen zu dürfen glaubte. K. Lyell nahm Anstand, dieser Auffassung beizu-

[1] B. Pozzy, l. c. p. 231 sq.

[2] Congrès international etc., 6e session, Bruxelles 1872, p. 91 sq.

[3] Études religieuses, philosophiques, historiques et littéraires, série V. t. 10, Lyon-Paris 1876, p. 194 sq.

[4] Matériaux etc. T. IV. p. 145, Avril 1868; mitgetheilt bei Hamy a. a. O.

treten. Er ließ einige frische Thierknochen in den Käfig der Stachelschweine im zoologischen Garten zu London legen und — o des Schicksals Tücke! nach wenigen Tagen gewahrte man an denselben ganz die nämlichen schrägen Striche, die Spuren der Zähne jener Nager. Le Hon[1] erachtet zwar dieses Bedenken für beseitigt durch die Funde von Feuersteinwerkzeugen, welche nachträglich Abbé Bourgeois an Ort und Stelle machte. Allein abgesehen davon, daß die Steinfunde auf keinen Fall im Stande wären, die Authentie der Knochenfunde festzustellen, sind dieselben auch von ganz der gleichen Beschaffenheit — und somit Unzuverlässigkeit, wie diejenigen von Thenay. Ein weiteres Beweisstück für den pliocenen Menschen von St. Prest hebt Lubbock hervor[2], aber nur, um dessen Beweiskraft sofort anzuzweifeln. „Unter den Hirschknochen waren einige Schädel, die alle auf dieselbe Weise zerbrochen worden waren, nämlich durch einen heftigen Schlag auf den Kopf zwischen den Hörnern oder an der Basis derselben. Herr Steenstrup hat Brüche solcher Art auf andern, weniger alten Wiederkäuerschädeln bemerkt, und noch jetzt behandeln einige nordische Volksstämme die Wiederkäuerschädel auf dieselbe Art. Durch die Güte des Herrn Desnoyers hatte ich Gelegenheit, einige der zerbrochenen Knochen von St. Prest zu untersuchen. Die Spuren rechtfertigen vollständig seine Beschreibung, und wenigstens von einigen derselben ist es mir wahrscheinlich, daß sie Menschen ihre Entstehung verdanken. Augenblicklich jedoch und bei dem gegenwärtigen Zustand unseres Wissens kann ich nicht behaupten, daß sie auf keine andere Art entstanden sein könnten."

Nicht besser steht es mit den am Arno gefundenen pliocenen Fossilien, welche ähnliche Einschnitte wie die von St. Prest aufweisen. Ein Herr Ribeiro will in der Nähe von Lissabon auf Feuersteinwerkzeuge in miocenen und pliocenen Schichten gestoßen sein, aber sowohl die Lagerungsverhältnisse als die Thatsache der Bearbeitung bleiben in hohem Grade zweifelhaft. Die Durchbohrung der im pliocenen Crag von Suffolk aufgefundenen Carcharodon-Zähne rührt nach J. M. Hugues, de Quatrefages und Hamy wahrscheinlich von natürlichen Ursachen her, etwa von der Thätigkeit gewisser Weichthiere[3].

Neuestens bemühte sich ein ungenannter Verfasser im „Ausland"[4],

---

[1] L'homme fossile en Europe, p. 33 sq.

[2] Die vorgeschichtliche Zeit, II. S. 125.

[3] Congrès international etc., 6e session, Bruxelles 1872, p. 95 sqq., 109.

[4] Ausland 1878, Nr. 17, S. 328 ff.

die Wahrscheinlichkeit einer tertiären Existenz des Menschen darzulegen. Als „unzweifelhafter" Beweis für die voreiszeitliche Existenz werden hier auch die von Dr. C. Abbott in den glacialen Ablagerungen des Delaware-Thales in New-Jersey aufgefundenen Steingeräthe angeführt. „Als daher Professor Hugues," heißt es dann, „in einem am 21. November 1876 vor der Cambridge Philosophical Society gehaltenen Vortrage die Existenz des voreiszeitlichen Menschen in Zweifel zog, durfte ihn Dr. Abbott ruhig auf seine eigenen Forschungen verweisen." Wir wollen hier davon absehen, daß nach dem Dafürhalten namhafter Forscher Mastodon und Mammuth sich in Amerika viel länger erhielten, vielleicht also auch die Gletscherzeit später endete, als in Europa. Wir begnügen uns, dem „ruhigen Verweise" des Dr. Abbott folgende Zeilen J. C. Southalls entgegenzuhalten. „Dr. Abbott sprach sich höchlich verwundert darüber aus, Werkzeuge von einem so verschiedenen Charakter der Bearbeitung beisammen zu finden; er schloß, daß die polirten Stücke von den Indianern stammten, die vor wenigen Jahrhunderten am Delaware wohnten, die roheren Stücke dagegen von den Autochthonen der paläolithischen Zeit. Das ist aber ein durchaus willkürlicher Schluß, da kein Zweifel darüber walten kann, daß die Stücke sämmtlich aus derselben Zeit stammen." [1] Wenn Dr. Abbott Stücke, welche aus der gleichen Fundstätte stammen, einzig aus Rücksicht auf mehr oder minder rohe Bearbeitung verschiedenen Weltepochen zuweist, so dürften seine Schätzungen kein absonderliches Vertrauen beanspruchen.

Sicherlich, bis hierher hätte der pliocene Mensch den Beweis seiner Existenz noch nicht geliefert: aber nun leuchtet ihm doch noch ein Hoffnungsstrahl. Ein hervorragender italienischer Archäologe, J. Capellini, will in Toscana, am Monte Aperto, unweit Siena in einem blauen pliocenen Lehm Fischrippen gefunden haben, welche unzweifelhafte Spuren menschlicher Thätigkeit tragen; eine Anzahl Paläontologen und Zoologen haben dieselben anerkannt. Der Entdecker legte die Beweisstücke dem Pesther Congreß vor [2], nach deren Prüfung Dr. P. Broca erklärte, er habe zwar den Funden des Abbé Bourgeois ebenso wie anderen zu Gunsten des tertiären Menschen vorgebrachten Thatsachen seine Zustimmung versagt, jetzt aber zum ersten Male fühle er seine Zweifel schwinden. Mit einem Mahnrufe zur Vorsicht und dem Rathe an

[1] The Epoch of the mammoth, London 1878, p. 237.

[2] Congrès international etc., 8e session, Buda-Pest 1876, p. 46 sqq.

seine Collegen, nicht in einer Frage von so weittragender Bedeutung auf eine vereinzelte Thatsache ein definitives Urtheil zu gründen, spricht er zugleich seine Geneigtheit aus, diese Rippeneinschnitte als Belege der Existenz des tertiären Menschen gelten zu lassen. Noch entschiedener tritt A. de Quatrefages[1] der Ansicht Capellini's bei. Wir unsererseits haben keine Ursache, gegen diese Anschauungen bedächtiger und vorurtheilsloser Fachmänner anzugehen und fassen somit das Ergebniß unserer bisherigen Untersuchung in folgenden Sätzen zusammen:

1. Der Beweis der Existenz eines miocenen Menschen ist zur Stunde noch nicht erbracht. Diese rein negative Behauptung schließt selbstverständlich die Möglichkeit weder einer künftigen Fertigstellung des fraglichen Beweises, noch auch einer außereuropäischen tertiären Existenz des Menschen aus. Die praktische Lehre aber können wir aus der gepflogenen Erörterung mitnehmen, daß die rohesten Producte menschlichen Kunstfleißes den rein natürlichen Gestaltungen zum Verwechseln ähnlich sehen und daß darum, gerade bei Ermittlung jener rohesten Producte, vorsichtiges Mißtrauen und bedächtige Gründlichkeit ganz besonders anzuempfehlen sind.

2. Die Existenz eines pliocenen Menschen läßt sich, nach dem jetzigen Stande der Wissenschaft, mit einiger Wahrscheinlichkeit behaupten.

* * *

Also hätte es denn doch einen tertiären Menschen gegeben!

Was ist tertiär und was ist quaternär? — Man spricht von Pliocene, Postpliocene, Eiszeit, Diluvium: wie verhalten sich diese verschiedenen Abschnitte zu einander, und welche rechnen zur tertiären und welche zur quaternären Zeit?

Im Becken von Balerna (Tessin) und in der Umgegend von Cucciago (Provinz Como) fand A. Stoppani Steine und Blöcke, welche er an ihrer Abschleifung als Moränen der Eiszeit erkennen mußte, untermischt mit einem blauen, unzweifelhaft pliocenen Lehm. Während die Moräne aus dem primitiven Gestein der Alpen, namentlich des Monte Rosa, bestand, fanden sich in dem Lehm über 40 mittelländische oder pliocene Muschelarten. Die Jungfräulichkeit der Fundstätte steht fest. Unter anderen Fachmännern haben drei um die Erforschung der Eiszeit namentlich verdiente Gelehrte: Desor, Martins und Schimper,

[1] L'espèce humaine, Paris 1877, p. 111 sq.

die Richtigkeit von Stoppani's Beobachtungen anerkannt. Die Gletscher der Schweizer Eiszeit haben also ihre Moränen bis in ein pliocenes Meer hinabgestreckt, welches eben damals, die lombardische Ebene bedeckend, bis an den Fuß der Alpen reichte. Hier haben wir einen recht frappanten Beweis für die auch anderweitig bestätigte Thatsache, daß Pliocene und Eiszeit, zunächst wenigstens in Mitteleuropa, gleichzeitig waren; pliocene Flora und Fauna entfaltete sich in den Niederungen, pliocene Gewässer bildeten auf dem Boden der Meere ihre Niederschläge, während zugleich die Gletscher der Eiszeit ihre größte Ausdehnung erreichten. „Ist einmal bewiesen," bemerkte Dr. J. A. Bianconi, „daß das Meer, welches bis Balerna reichte, das Meer der Eiszeit war, dann ist gleichfalls bewiesen, daß die Gießbäche von Setta und Reno, welche im pliocenen Terrain fließen, Gießbäche der Eiszeit sind. Das pliocene Terrain stellt sich uns so in einem ganz neuen Lichte dar, nämlich als ein im Schoße des Meeres großentheils aus dem Zerreibungsschutt der Eiszeit gebildetes Terrain [1]. Zwei Erscheinungen, die bis heute als von einander getrennt aufgefaßt wurden, werden so einander näher gebracht und verschmelzen sozusagen in eine einzige." [2] Schon früher hatte der gründliche Erforscher der Schweizer Urwelt, Dr. O. Heer, das Fehlen einer eigentlichen Pliocene zwischen der miocenen Molasse und der postpliocenen Schieferkohle hervorgehoben [3]; den Grund davon glaubte er in der abschleifenden Thätigkeit des Gletschereises zu finden, welches etwa vorhandene pliocene Bildungen als Zerreibungsschutt weggeführt haben mochte. Nach dem Gesagten dürfte der Grund einfach der sein, daß es in der Schweiz keine präglaciäre Pliocene gegeben hat.

Auch das Verhältniß der Postpliocene oder des Diluvium — denn beide sind eins — zur Pliocene oder Eiszeit erscheint nunmehr, wie schon Bianconi in den angeführten Worten andeutet, in etwa verschoben. Die postpliocenen Schichten waren von jeher von den pliocenen nur ungenügend unterschieden. Die bloßen petrographischen Unterschiede, welche den Benennungen Diluvium, Löß zu Grunde liegen, reichen nicht aus, und paläontologische Unterschiede waren nicht vorhanden. „Gewöhnlich

---

[1] Matériaux pour l'histoire primitive et naturelle de l'homme, Toulouse 1876, 2e série, t. 7. p. 230 sqq.

[2] Ebendas.

[3] Le monde primitif de la Suisse, Genève et Bâle 1872, p. 616 sqq.

zwar trennt man," schreibt Dr. O. Fraas[1], „von dem Pliocen ein Postpliocen ab, oder Quaternär, oder Diluvial oder auch Drift genannt: man sieht diese letzte Bildung gewissermaßen als neutralen Boden an, der bald für die Urwelt, bald für die Jetztzeit in Anspruch genommen wird. Allein kein Mensch ist im Stand, auch nur die vorkommenden Landsäugethiere der Pliocene gegenüber denen der Postpliocene zu bezeichnen. Elephas primigenius und Rhinoceros tichorhinus, sagt man in der Regel, soll nur die letztere charakterisiren, und Elephas antiquus und Rhinoceros Merkii die Pliocene, aber noch nie hat man die beiden Artenpaare an einem Orte übereinander gefunden, sie bezeichnen vielmehr nur verschiedene Verbreitungskreise derselben Zeit." „Es gibt keine scharfe Grenze," sagt E. Lartet[2], „zwischen tertiären und diluvialen Gebilden. Dieselben großen Säugethiere leben vor, während und nach der Eiszeit. Die Ausdehnung der Gletscher, die nicht zu läugnen ist, hat in der Fauna und Flora keine wesentlichen Veränderungen gebracht." Unwesentliche Veränderungen sind freilich nicht ausgeschlossen, doch kündigen sich Pliocene und Postpliocene nirgends als zwei stratigraphisch geschiedene Erdentwicklungsperioden an.

Postpliocene oder Diluvium hätten wir also als im großen Ganzen mit der Pliocene oder Eiszeit gleichzeitig aufzufassen. Sie sind in erster Linie das Abschleifungsproduct der eiszeitlichen Gletscher selbst oder, außerhalb deren Bereiche, das Ergebniß mit ihnen zusammenhängender Vorgänge, die wir im Folgenden kennen lernen werden. Wir sagen, jene Bildungen seien „im großen Ganzen" gleichzeitig. Local mögen immerhin an einzelnen Orten Pliocene, Eiszeit und Postpliocene als drei zeitlich geschiedene Epochen sich darstellen; es mag an einem bestimmten Orte zuerst pliocene Flora und Fauna sich entwickelt haben, darauf durch das Vorrücken der Gletscher verdrängt worden und nach deren Zurückweichen, gar nicht oder nur wenig verändert, zurückgekehrt sein. Eine allgemeine chronologische Bedeutung dürfte jener Dreitheilung nicht länger beizulegen sein.

Also ist innerhalb dieser Formationen kein Platz für eine geologische Scheidung von tertiärer und quaternärer Zeit. Nicht das Erscheinen des Menschen, über dessen erstes Auf-

[1] Vor der Sündfluth, Stuttgart 1866, S. 394.

[2] Mitgetheilt nach K. Vogt in Dr. Petermanns Geogr. Mittheilungen 1867, S. 461.

treten zudem noch gestritten wird, bezeichnet eine solche Scheidung, weil dieses Erscheinen im Grunde geologisch ebenso wenig epochemachend ist, als es biblisch ein neues Tagewerk bestimmt. Platz für eine solche Scheidung wäre höchstenfalls zwischen dem Diluvium und dem anerkannt jüngeren Alluvium; hier haben wenigstens gewaltige Katastrophen, auf die wir später zurückkommen, eine auch geologisch erkennbare Grenze gezogen.

Man hatte gemeint, durch den Nachweis des sogenannten tertiären Menschen das Alter unseres Geschlechtes ganz gewaltig über dasjenige der quaternären Menschheit hinaufgeschraubt zu haben: man befand sich, hinsichtlich des pliocenen Menschen wenigstens, der von allen tertiären Menschen allein vorläufig noch das Feld behauptet, hierin gar sehr im Irrthum. Der pliocene Mensch braucht strenggenommen um nichts älter zu sein als der diluviale Mensch, dessen Existenz längst feststeht, und der eiszeitliche Mensch, dessen Spuren man, weil der Mensch der Eiszeit wahrscheinlich die ungastlichen Gletscher mied, vielleicht noch lange vergeblich suchen wird.

Wir haben im Vorhergehenden von Eiszeit und Diluvium wie von alten Bekannten gesprochen; doch müssen wir uns auf sie noch etwas genauer einlassen, da sie für unsere Untersuchungen von entscheidender Wichtigkeit sind.

**Fr. v. Hummelauer** S. J.

---

# Das Verhältniß der Philosophie zur Pädagogik.

## Neunter Brief. Herbarts Stellung zu Kant.

Bisher haben wir uns fast ausschließlich mit Kants Kritik der praktischen Vernunft beschäftigt, aus dem einfachen Grunde, weil nur diese von unmittelbarem Einfluß auf die Pädagogik sein kann. Trotzdem läßt sich nicht läugnen, daß die praktische Metaphysik Kants der theoretischen ihr Entstehen verdankt, insofern jene gleichsam eine Reaction des natürlichen Gefühles gegen die verzweiflungsvollen Resultate der letzteren ist. Kants Hauptwerk ist und bleibt aber immer die „Kritik der reinen Vernunft". Diese beherrscht die ganze neuere deutsche Philo-

sophie, wie kein anderes System; und um über die Lehre eines Philosophen der nachkantischen Periode in's Klare zu kommen, besteht der kürzeste Weg fast immer in der Lösung der Frage: Wie steht er zum Kriticismus? Wir wollen diese Frage auch in Betreff Herbarts stellen. Fürchten Sie nur nicht, daß wir damit von unserem Thema abweichen; denn mit der Lösung dieses Problems ist die verschiedene Stellung beider Männer in der Pädagogik von selbst gegeben.

Kant wollte in seiner Kritik die Thatsache des menschlichen Wissens erklären, um darnach die Möglichkeit oder Unmöglichkeit, den reellen oder bloß ideellen Werth der einzelnen Wissenschaften darzuthun. Wir sehen Menschen, Thiere, Bäume, wir begreifen, daß zweimal zwei vier ist, wir erkennen die Unmöglichkeit eines viereckigen Kreises; diese und unzählige andere Erkenntnisse können von Niemanden bestritten werden. Wie aber ist das Erkennen möglich und wie geht es vor sich? Das hatte, wenn wir dem Königsberger Philosophen glauben sollen, vor ihm kein Mensch richtig beantwortet, gerade so wenig wie man vor Copernicus die Erscheinungen der Sternenwelt zu erklären vermochte. Darum hat er den Entschluß gefaßt, der Copernicus der Philosophie zu werden, und wie sein Vorgänger in der Astronomie dadurch zur Wahrheit gelangte, daß er einmal die Erde sich um die Sonne bewegen ließ, während früher die Sonne um die Erde kreisen mußte, so soll auch von jetzt ab nicht mehr wie ehedem unser Erkenntnißvermögen sich nach den Dingen, sondern vielmehr sollen die Dinge sich nach unserem Erkenntnißvermögen richten.

Sie lächeln; allein Kant geht nun einmal von dieser Voraussetzung aus, freilich ohne dieselbe im Geringsten zu beweisen, und darum müssen wir wohl oder übel dabei bleiben. Wie erkennen wir nun nach dieser Hypothese? Denken Sie sich, Sie zeigten mir eine Burgruine mit dem Bemerken, der Thurm derselben sei vor zweihundert Jahren gebaut worden und damals achtzig Fuß hoch gewesen. Wie würde Ihnen wohl zu Muth werden bei der Frage, ob Sie denn glaubten, diese zweihundert Jahre und diese achtzig Fuß seien auch außer Ihrem Denken etwas Wirkliches in der Ordnung der Dinge? Sie dächten ohne Zweifel, man wolle Scherz mit Ihnen treiben. Indessen Kant behauptet ganz ausdrücklich: Raum und Zeit sind nichts Objectives, sondern reine Formen und bloße Phänomene unseres sinnlichen Erkenntnißvermögens. Gelangen die Dinge der Außenwelt zu unseren Sinnen — wie das geschieht, geruht allerdings Kant nicht zu sagen —, so finden sie dort Raum

und Zeit wie zwei Rahmen vor, in welche alle Bilder gefaßt werden, und die so gefaßten Bilder bilden unsere Sinnenerkenntnisse. Die Phantasie verbindet die einzelnen Erkenntnisse und der Verstand formt sie zu Urtheilen um. Die Gesetze, nach denen der Verstand urtheilt, schöpft er wieder nicht aus der Natur, sondern schreibt sie derselben vor. Die Begriffe, auf welchen alle Urtheile beruhen, die sogen. zwölf Kategorien, sind reine Verstandesformen, so daß unser Urtheil nur die mittelbare Erkenntniß der Anschauungsgegenstände und unser Wissen eine Reihe von Vorstellungen über Vorstellungen ist.

Nun glaubt Kant, die alten Philosophen hätten den großen Fehler begangen, daß sie von dem Erkanntsein der Dinge, welches doch nur deren Möglichkeit enthält, einen Schluß machten auf das Dasein oder die Wirklichkeit. Er aber sagt, ob außer dem ideellen Sein in unserem Erkenntnißvermögen noch eine von unserer Erfahrung unabhängige Natur bestehe, könne uns zum Mindesten höchst gleichgiltig sein, da wir sie doch nie erkennen.

Dieser Subjectivismus bot natürlich einen bequemen Standpunkt für alle Leute, denen objective Wahrheiten ein Stein des Anstoßes waren. Kant ist der Philosoph und der Pädagog des Rationalismus. Wenn die bloße Skepsis auch praktisch nicht ausreicht, so kann man ja leicht mit etwas kategorischem Imperativ und Vernunftpostulat, mit etwas absoluter Moral und natürlicher Gefühlsreligion haushalten, ohne daß man von objectiven Naturgesetzen oder gar übernatürlichen Offenbarungen genirt wird.

Anders Herbart. Er rühmt zwar an Kant, daß er den richtigen Begriff des Seins wiedergefunden habe, welcher der alten Schule abhanden gekommen. Diese hätte nämlich geglaubt, die Möglichkeit (materia prima) in Verbindung mit einer Ergänzung (forma substantialis) mache die Wirklichkeit aus, während Kant das ontologische Argument dadurch zu Schanden gemacht habe, daß er erkannte, die Möglichkeit bedeute bloß den Begriff, die Wirklichkeit aber den Gegenstand und dessen Position. Sie glauben vielleicht, es sei bei diesem Satz ein Mißverständniß unterlaufen. Wenn Sie indessen die Ausgabe der Werke Herbarts von Hartenstein zur Hand haben, so lesen Sie nur im ersten Bande S. 234 und im dritten Bande S. 118 f., und Sie werden begreifen, daß es sich nicht um ein Mißverständniß, sondern um eine ganz läppische Confusion handelt, die nicht bloß Herbart, sondern noch andern wissenschaftlichen Größen begegnet ist. Die receptive oder sub-

jective Fähigkeit, eine Form anzunehmen, z. B. die Fähigkeit des Wachses zur Kerzengestalt, und die objective Möglichkeit des Geschaffenwerdens oder Existirens, die wir alle hatten, ehe wir waren, diese beiden Begriffe werden mit einander verwechselt, und daraus wird der Scholastik der Vorwurf gemacht, sie habe thörichter Weise das Sein aufgefaßt als eine Verbindung der Möglichkeit mit einem Complemente. Blinde über Farben, und deutsche „Philosophen" über das ontologische Argument, das kömmt nicht selten auf Eins hinaus.

Also Kant hat den wahren Begriff des Seins wiedergefunden; aber, fragt Herbart weiter, „wie hat er ihn gebraucht? Was hat er als seiend gesetzt? Darnach sucht man in seiner Lehre vergebens". Eine grobe Verirrung findet sich in seiner Philosophie; bei ihm „wird Alles subjectiv und von Wahrheit läßt sich nicht reden, sondern nur von gleichartiger Täuschung". Zeit und Raum traten aus der Reihe der ontologischen Begriffe so weit heraus, „daß sie als Formen der Sinnlichkeit eine eigene Klasse für sich bildeten. Was wurde nun aus den übrigen Begriffen? Sie schrumpften zusammen zu einer Kategorientafel". Nun sucht Herbart zu zeigen, die Kategorien hätten erstens unter sich keinen innern Zusammenhang, und wenn sie das auch hätten, so müßte zweitens doch noch ein gewaltiger Sprung gemacht werden, um von Urtheilsformen der leeren Logik zu metaphysischen Erkenntnißbegriffen zu kommen.

Allein, wirft er sich ein, nach Kant sollten ja auch die Kategorien, anstatt zur Erkenntniß der Dinge an sich zu dienen, auf die bloßen Erscheinungen beschränkt werden; und das wäre ganz richtig, „wenn sie nichts anderes ausdrückten, als die Natur des urtheilenden Verstandes". So meinte es Kant, und darum kannte seine Philosophie nur Schein, aber kein Sein; denn obschon er sich in den bekannten Prolegomena sehr energisch wider den Idealismus verwahrt, so ist das am Ende nur ein Streit um den Namen, da er ausdrücklich den Grundsatz aufstellt: „Es sind die äußeren Gegenstände (Körper) bloß Erscheinungen, mithin auch nichts anderes als eine Art meiner Vorstellungen, deren Gegenstände nur durch diese Vorstellungen etwas sind, von ihnen abgesondert aber nichts sind."

Der Grundsatz der Herbart'schen Philosophie aber lautet: „Wie viel Schein, so viel Hindeutung auf das Sein." Der Schein muß in einem Sein seinen Grund haben, und darum auch zum Sein führen können, ja, wenn ich das, was am Schein Falsches ist, abstreife, so be-

halte ich eben das Sein, und das gerade ist die Aufgabe der Philosophie. Sie begreifen, warum Herbart seine Philosophie im Gegensatz zum Kant'schen Idealismus als Realismus bezeichnet. Er sucht wieder zurückzulenken vom Boden der wissenschaftlichen Skepsis auf reellen Grund, er will der objectiven Welt wieder zu ihrem Ansehen verhelfen. Da er nun auch als ein geistreicher Mann seiner Philosophie in sittlicher und religiöser Beziehung einen nobeln Anstrich zu geben wußte, so fand er besonders viele Freunde in der gläubig-protestantischen Lehrerwelt. Der Protestantismus klammert sich ja im Gefühl seiner innern Kraftlosigkeit an jeden Strohhalm an, um nicht in den mächtigen Wogen des Rationalismus zu versinken. Mehr als ein Strohhalm ist in dieser Beziehung aber Herbarts Philosophie nicht. Sobald es mir nur gelingt, Ihnen dieselbe in ihrer Eigenthümlichkeit darzulegen, werden Sie leicht einsehen, daß Herbart in der That nicht weit über den Kriticismus hinausgekommen ist.

## Zehnter Brief. Die philosophische Grundlage der Pädagogik Herbarts.

Durch Schein zum Sein, das ist Herbarts Parole. Wir müssen mit der Erfahrung beginnen, die Erfahrung aber ist voll Widersprüche. Darum „ist jeder tüchtige Anfänger in der Philosophie Skeptiker", nicht um bei seinen Zweifeln zu verharren, sondern um dieselben durch die Philosophie zu überwinden. Zuerst kommt nämlich die Logik und macht die gegebenen Begriffe klar und deutlich. Dann erkennen wir, daß „die Auffassung der Welt und unserer selbst manche Begriffe herbeiführt, welche, je deutlicher sie gemacht werden, um so weniger Vereinigung unserer Gedanken zulassen". Diese Begriffe so zu verändern, daß sie denkbar werden, ist die Aufgabe der Metaphysik. Also ist die ganze Philosophie „Bearbeitung der Begriffe", und ihr Weg geht von der Erfahrung durch Beseitigung der Widersprüche wieder zur Erfahrung.

Der erste Widerspruch, der sich in dem Gegebenen, dem gemeinen Verstand unbemerkt, findet, ist der des „Dinges mit vielen Merkmalen", oder der Begriff von Substanz und Accidenz. Gesetzt, Herbart habe Sie um eine Definition des Menschen gebeten, und Sie hätten ihm geantwortet, derselbe sei ein lebendes, sinnliches, denkendes Wesen. Darauf würde er Ihnen im Vertrauen bemerken: „Wollte man diese Antwort buchstäblich nehmen, so wäre sie ungereimt; denn die Rede war von einem, also nicht von vielen, das bloß in eine Summe sich zusammenfassen, aber

zu keiner Einheit sich verschmelzen läßt." Doch Sie entgegnen, so sei das ja auch nicht gemeint, sondern der Mensch sei eben ein Wesen, das die verschiedenen Lebens-, Sinnes-, Verstandes- und Willensacte besitze und sich demgemäß durch dieselben bestimmen lasse. Nun aber werden Sie erst recht eines Widerspruchs mit sich selbst überführt; denn „das Besitzen oder Haben muß auf was immer für eine Weise doch am Ende dem Dinge als etwas seiner Natur Eigenthümliches, als eine Bestimmung seines Was (seines Wesens) zugeschrieben werden. Dieses Besitzen ist ein ebenso vielfaches und ebenso verschiedenes, als die Eigenschaften, welche besessen werden. Es ist folglich ebensowenig als sie fähig, zur Antwort zu dienen auf die einfache Frage, was ist das Ding?" Dasselbe kann nicht zugleich Eines und Vieles sein. Das ist der Widerspruch.

So gewiß uns die verschiedenen Merkmale erscheinen, ebenso gewiß nehmen wir auch wahr, daß einige derselben verschwinden und andere sich einstellen. Sie denken heute, was Sie gestern noch nicht geahnt haben, und übermorgen werden Sie wollen, was Ihnen morgen noch nicht in den Sinn kommen wird. „So drängt sich mit dem Gegebenen unmittelbar der Begriff der Veränderung auf. Daß dieser Begriff einen Widerspruch enthält, läßt sich leicht zeigen." Herbart macht zu diesem Zweck ein Trilemma, indem er alle Bewegung aus keiner oder aus einer äußern oder aus einer innern Ursache entstehen läßt. In allen Fällen soll die Substanz dasselbe bleiben, z. B. Wachs, und nur gleichsam in neuer Verkleidung erscheinen, z. B. viereckig oder rund. Allein das Wachs ist ebensowenig das alte (viereckige), wie das neue (runde); denn „wenn es seine frühere Beschaffenheit ebensowohl ablegen als ohne die nachmalige zuvor bestehen konnte, so sind beide ihm gleich zufällig, und weder durch die eine noch durch die andere kann beantwortet werden, was es eigentlich sei". Ferner sollen das Thätige und Leidende, z. B. der schlagende Hans und der geschlagene Peter, durch einander bestimmt werden, da der Hans ohne den Peter nicht schlagend und der Peter ohne den Hans nicht geschlagen ist. Also soll das Thätige und das Leidende „dasselbe und auch nicht dasselbe sein, was es ist". Selbstbestimmung, also innere Ursächlichkeit, ist auch unmöglich; denn um einen Act zu setzen, muß ich ihn wollen, und um das Wollen zu setzen, muß ich es wiederum wollen. „Jede Selbstbestimmung würde vorgehen, wenn eine andere vorangegangen wäre: damit kommt keine einzige zu Stande, und wird keine Veränderung erklärt." Beim Werden ohne Ursache

soll vollends „A, weil es A ist, nicht A sein, sondern das Gegentheil von A werden". Lauter Widersprüche im Begriffe der Veränderung.

Ein solch widersprechendes Ding mit vielen Merkmalen und Veränderungen ist ganz besonders unser selbstbewußtes Ich, zumal wir uns selbst so deutlich als völlig eins auffassen. Hierzu kommt noch nach der gewöhnlichen Erklärung des Selbstbewußtseins, daß der Mensch sich denkt dadurch, daß er sein Ich denkt, dieses kann er aber wieder nur, indem er sich denkt und so fort in's Unendliche, so daß das Selbstbewußtsein auf diese Weise unmöglich zu Stande kommen kann.

Das sind die Widersprüche, welche Herbart in den Erfahrungsbegriffen zu finden meint; denn was er von Raum und Zeit sagt, hat, weil in Bezug auf die Pädagogik bedeutungslos, für uns kein Interesse.

Sie sind nun zweifelsohne gespannt, zu sehen, auf welchem Wege Herbart diese widersprechenden Begriffe denkbar zu machen sucht. Zu diesem Zwecke bestimmt er zunächst den Begriff des Seins dahin, dasselbe sei absolute Position ohne jede Negation. Daher läßt es auch keine Steigerung zu, sondern was ist, das ist, und weiter nichts. Sie sehen, Herbart verwechselt das unendlich vollkommene Sein, das nur Gott zukommt, mit jenem Begriff des Seins, der nur den Gegensatz zum Nichts enthält und alle vervollkommnenden Bestimmungen nicht durch Negation, sondern durch Abstraction ausschließt. Ein Baum ist wohl etwas Seiendes, aber darum doch nicht das schlechthin Seiende. Auf diesem gefälschten Begriff des Seins wird nun weiter gebaut. Die Widersprüche in den Dingen können nämlich nur Schein sein, aber dem Schein muß ein Etwas, also ein Einfaches zu Grunde liegen. Somit setzen wir „dieses Etwas wegen dieses Scheins, ein anderes Etwas wegen eines andern Scheins". Dieses Etwas nennt Herbart ein Reales, und somit wäre die Existenz der einfachen Realen nachgewiesen.

Nun aber müssen alle Realen aus dem oben angegebenen Grunde einfach sein. Wie also die zusammengesetzten Dinge, wie Substanz und Accidenz, wie die Veränderung erklären? Das Viele als Eines aufzufassen, geht nicht an; also fassen wir das Viele eben als Vieles auf und setzen statt des Dinges mit vielen Merkmalen ebensoviele einfache Realen. „Der Schein der Inhärenz ist allemal die Anzeige eines mehrfachen Realen."

Früher hielt man die Substanz gleichsam für ein Wirthshaus, wo die Accidenzien aus- und eingingen. „Wenn ein Fremder im Wirthshaus der Substanz einkehrte, so war es ja kein Wunder, daß er auch

wieder Abschied nahm; das Haus blieb stehen, unbekümmert um die, welche aus- und eingingen, es gehörte fortdauernd seinem bleibenden Bewohner. Nun ist aber die Wirthschaft geschlossen, wenn die Qualität des Seienden für absolut einfach erkannt wird." Was werden die Realen bei verschlossener Thüre thun? „Sie drücken einander", das ist „Störung". Das Gedrückte drückt natürlich wieder und „erhält sich gegen das andere als das, was es ist", das ist „Selbsterhaltung". Dabei treten die Realen in gewisse Beziehungen zu einander, und es geschieht, daß eins das Centrum bildet, um welches die andern sich schaaren. So nennen wir dieses eine Substanz und die andern seine Merkmale, seine Accidenzien. „Kein Reales an sich ist Substanz, sondern, wenn es Erscheinungen tragen soll, so muß es in Gemeinschaft mit andern realen Wesen stehen." Von diesen andern können einige weggehen, andere hinzukommen, und so entsteht die Veränderung als „zufällige Ansicht" verschiedener einfacher, unveränderter Wesen.

Das Reale, welches wir die Substanz des Menschen nennen, ist die Seele. Diese steht mit andern realen Wesen, deren Gesammtheit wir Leib nennen, in einem Verhältniß von Störung und Erhaltung. Sie bewegt sich nämlich in einem bestimmten Raume im Gehirn. Erleiden nun die Sinne Störungen, und pflanzt sich die Bewegung durch die Nerven bis zum Gehirn fort, so wird die Seele von den Realen in ihrer nächsten Umgebung auch gestört. Sie reagirt durch eine Selbsterhaltung, und „die Selbsterhaltungen der Seele sind Vorstellungen". Sind mehrere Vorstellungen zugleich in der Seele, so sind dieselben entweder vereinbar oder entgegengesetzt. Im ersten Falle verschmelzen sie sich, wie z. B. die Vorstellungen „gelb" und „schwer" sich im Bilde des Goldes vereinigen. Im letzten Falle hemmen sie sich und es entsteht eine Verwickelung von Wirkungen und Gegenwirkungen. Die stärkern erhalten sich über der „Schwelle des Bewußtseins", die schwächern sinken unter dieselbe. Doch werden sie dadurch nicht vernichtet, sondern „das wirkliche Vorstellen verwandelt sich in ein Streben, vorzustellen". Wie mit den einzelnen Vorstellungen, verhält sich dieß auch mit den „Vorstellungsmassen". Die zurückgedrängten harren wie im Dunkel unter der Schwelle des Bewußtseins als Gefühle; indem sie wieder emporzutauchen streben, werden sie zu Begierden; kommt nun noch die Hoffnung hinzu, sich wieder als Vorstellung triumphirend über der Schwelle zu zeigen, so wird die Begierde zum Willen. Das alles geschieht nach denselben Gesetzen der Mechanik, wie diese für die ganze übrige Natur

gelten, und deßhalb kann und muß man die Statik und Dynamik des Geistes in derselben Weise mathematisch behandeln, wie die Statik und Dynamik der Körper.

Alle die vielen Realen, welche auf die Seele störend einwirken, bilden mit dieser das Ich. „Das Ich zeigt sich als eine der Veränderung unterworfene Complexion von Merkmalen." Dadurch, daß die Vorstellungsmassen in einem Punkt zusammentreffen, entsteht das Selbstbewußtsein; denn „das Ich ist ein Punkt, der nur insofern vorgestellt wird und werden kann, als unzählige Reihen auf ihn zurückweisen".

Sie sehen, in Herbarts System fällt die Lehre von den verschiedenen Seelenvermögen fort; denn die Seele ist nothwendig ein ganz einfaches Wesen, und alle ihre Vorgänge lassen sich ohne verschiedene Vermögen hinlänglich erklären. Daher ist die Seele auch nicht Lebensprincip, sondern „Parasit des Leibes". Ferner fällt die Freiheit des Willens nach der gewöhnlichen Auffassung fort; denn Freiheit ist nach Herbart die Herrschaft einer Vorstellungsmasse über eine einzelne widerstrebende Vorstellung. Also Freiheit von äußerem Zwang.

„Die in einer Person zur beharrlichen Wirklichkeit gediehene Idee der innern Freiheit" ist Tugend; d. h. wenn der Mensch dazu gelangt, daß jene Vorstellungsreihen, auf denen die Vernunft beruht, harmoniren mit jenem Vorstellungsstreben, das wir Willen nennen, so ist er tugendhaft. Die Anleitung zur Tugend ist die Pflichtenlehre.

Zur Tugend und Pflichtenlehre gehört als Ergänzung die Religion. Sie ist ein Bedürfniß des Herzens, keine Frucht der Speculation. „Daher nimmt die Philosophie gern den religiösen Glauben, den sie vorfindet, in sich auf, obgleich sie ihn nicht erzeugt hatte", ja sie unterstützt ihn sogar durch die Erkenntniß der Zweckmäßigkeit in der Natur, die „eine Wahl, also einen Wählenden, einen Künstler voraussetzt". Die Aufgabe der Religion ist: „den Leidenden zu trösten, den Verirrten zurechtzuweisen, den Sünder zu bessern und dann zu beruhigen." Der Gottesbegriff unterliegt keinen scharfen theoretischen Begriffsbestimmungen, sondern „die da schauen, dichten, denken, schwärmen, fühlen wollen, jeder verehrt Gott auf eigene Weise". Aus der Nothwendigkeit der Bildung von Geistlichen, „welche den Trost, die Zurechtweisung, die Ermahnung überall austheilen", ergibt sich die Nothwendigkeit der Kirche. Diese ist dem Staate unterthan, der sie seinerseits wiederum als seine größte Wohlthäterin zu schützen hat.

Wollen wir jetzt die wichtigsten Punkte aus der Lehre Herbarts

kurz zusammenfassen, so sehen Sie deutlich, daß er dem Kriticismus unterlag, den er bekämpfen wollte; denn nach ihm „ist dieser Satz richtig: Die Dinge an sich kennen wir nicht", sondern unser Wissen ist beschränkt auf „Schein" und „zufällige Ansichten". Wir haben eine einfache und darum unsterbliche Seele, aber deren Substanz kennen wir auch nicht. Gott ist ein Postulat des Herzens, über sein Wesen wissen wir nichts, da unsere Erkenntniß nicht über die Erfahrung hinausgeht. „Die Realität des Gegebenen bezweifeln wir, das Seiende suchen wir, und unsere ganze Hoffnung, es zu finden, hängt demnach am „Gegebenen", nämlich am gegebenen Schein, hinter dem „das Ding an sich" in unnahbarem Dunkel wohnt.

Sie sehen, Kant könnte alle diese Sätze unbedingt unterschreiben, und Sie werden sich nun mit mir freuen, daß wir glücklich die Sahara dieser Speculation überwunden haben. Recht bedeutungsvoll schreibt Herbart über die Eingangspforte seiner Metaphysik die Göthe'schen Worte:

„Grau, theurer Freund, ist alle Theorie,
Und grün des Lebens gold'ner Baum";

denn mindestens so widersprechend wie ein „grüner, goldener Baum" ist auch dieß System des seienden Scheins; und wer sich durch die zwölf Bände des „großen Denkers" durcharbeiten will, der wird mit der Hand oft an die Stirn fahren müssen und sprechen:

„Kann auch nicht eben ganz verstehen,
Mir wird von alle dem so dumm,
Als ging mir ein Mühlrad im Kopf herum."

Wir trösten uns dann damit, daß ja auch nicht Alles verstanden sein muß, was geschrieben ist: denn für Alles, was in des Menschen Hirn geht, und was nicht hineingeht, steht ja ein prächtiges Wort zu Diensten.

## Elfter Brief. Herbarts Pädagogik.

„Die Erziehung ist Sache der Familien; von da geht sie aus, und dahin kehrt sie größtentheils zurück. Nur das Bedürfniß eines mannigfaltigen und kostbaren Unterrichts treibt sie hinaus in die Schulen, in denen sie gleichwohl niemals ganz kann besorgt werden." Lassen wir diese Sätze einmal einfachhin gelten, und fragen wir Herbart sofort nach der Stellung der Religion und Kirche zur Schule. Seine Ant-

wort ist klar genug: „Positive Religion gehört nicht für den Erzieher als solchen, sondern für die Kirche und die Eltern; er darf in keinem Falle das Mindeste in den Weg legen.“ Sie sehen, das paßt ganz genau zu dem System seiner Philosophie; dort war die Theologie als Sache des Gefühls ein Anhang zur Verstandesspeculation, hier ist die Religion als Sache des subjectiven Geschmackes ein Anhang zur Pädagogik. Dadurch unterscheidet sich Herbart von Kant, daß er nicht, wie dieser, der Kirche gegenüber feindlich gesinnt ist, sondern tolerant.

Sie werden somit begreifen, daß die ganze Pädagogik Herbarts auf rein natürlichem Boden aufgebaut ist. Ihr Zweck ist die Erreichung der Tugend. Was unter Tugend zu verstehen sei, haben wir schon vorhin gehört, nämlich die Harmonie zwischen Einsicht und Wille. Jedes dieser Glieder muß zuerst selbständig entwickelt werden, „damit sie alsdann zu einem beharrlichen Verhältniß sich verbinden mögen“. „Unterricht“ und „Zucht“ (Erziehung) sind darum die Theile der Pädagogik, beiden geht als Bedingung voraus die „Regierung“ (rein äußere Disciplin).

Der letzteren stehen äußere Zwangsmittel, Auctorität und Liebe zur Aufrechthaltung der Ordnung zu Gebote. Sie ist mehr negativ und soll die Unbändigkeit des kindlichen Geistes eindämmen.

Höher geht schon der Unterricht. Er soll „Vielseitigkeit des Interesse“ anstreben, d. h. er soll den Menschen dahin zu bringen suchen, daß derselbe sich einen möglichst allseitigen Vorrath von solidem Wissen aneignet, denselben festhält und erweitert. Das Interesse ist „empirisch“, insofern es sich auf die Erkenntniß der äußeren Natur bezieht, und wird durch fortschreitendes Nachdenken „speculativ“. Dem Umgange entspricht das „sympathische Interesse“, welches sich zum „gesellschaftlichen“ steigert. „Wir fügen auf der einen Seite noch das ästhetische, auf der andern Seite das religiöse Interesse hinzu, welche beiden nicht sowohl in einem fortschreitenden Denken, als vielmehr in einer ruhenden Contemplation der Dinge und der Schicksale ihren Ursprung haben.“ Die Kunst des Unterrichtes besteht nun darin, alle Studien so zusammenwirken zu lassen, daß der jugendliche Geist eine Richtung auf alle diese Interessen ohne Einseitigkeit und Zerstreutheit erhält.

Zu diesem Zwecke kommt Alles darauf an, daß der Unterricht „in den rechten Gang komme“ und nach dem rechten Plan ertheilt werde. Ist der Gegenstand interessant, der Vortrag des Lehrers anschaulich und lebendig, so wird das Erste sicher erreicht, während man bei dem Lehr-

plan besonders darauf zu sehen hat, daß er nicht durch zu große Ausdehnung die Kräfte der Jugend übermäßig in Anspruch nehme, und nicht durch zu große Zersplitterung der Gegenstände der Einheit schade.

Der Unterricht zielt also auf eine möglichst solide Allseitigkeit der Vorstellungen ab. Die Vorstellungen werden zum Willen durch das hoffnungsvolle Streben, über die Schwelle des Bewußtseins zu treten. Die unsittlichen Vorstellungen unter die Schwelle des Bewußtseins zurückzuweisen und das Schwanken im Aufsteigen der sittlichen in Festigkeit zu verwandeln, ist Aufgabe der Zucht. Ihr Zweck liegt in den Worten: „Charakterstärke der Sittlichkeit". Sittlichkeit ist „Annäherung zur Tugend", und „Charakter ist das, was der Mensch will, verglichen mit dem, was er nicht will".

Demgemäß wird die Zucht den Zögling vermittelst des Gehorsams vom Bösen ab- und zum Guten anhalten; sie wird ihn anleiten, zu wählen, was er dulden, haben, treiben wolle, damit er Güter und Übel aus eigener Erfahrung kennen lerne; sie wird den sich entwickelnden Charakter regeln dadurch, daß sie die richtigen Grundsätze beibringt; sie wird sorgen, „daß im Ganzen das Gemüth klar und ruhig sei", indem sie die natürlichen Aufwallungen durch Bildung ästhetischer und moralischer Urtheile zähmt; sie wird dazu durch Beifall und Tadel bewegen und endlich „zur rechten Zeit erinnern und Verfehltes berichtigen".

Ist auf diesem Wege der Zögling einmal so weit gekommen, daß er Vertrauen hat auf seine eigenen Gesinnungen und Grundsätze, „so muß die Zucht sich zurückziehen. Ist einmal die Selbstbildung übernommen, so will sie nicht gestört sein".

Der Herbart'sche Zögling ist nunmehr fertig, und Sie fragen erstaunt, was denn die Religion bei dieser Erziehung zu thun hatte? Nun, die Religion ist, wie wir sahen, zunächst Sache der Familie. „Reines Familiengefühl erhebt sich leicht und ohne Weiteres zur Idee des Vaters (sic!) und der Mutter." Dieses Gefühl, daß über „dem Sternenzelt ein guter Vater wohnen muß", bildet den Anfang der Religion, und man wird gut thun, dieselbe so lang als möglich an dem einfachen Gedanken „Vorsehung" hängen zu lassen. Die Neigung zur Speculation wird sich schon früh genug regen. „Dann ist es Zeit, ein ernstes Wort zu reden: von den vergeblichen Versuchen so vieler reifen Männer aller Zeiten, hier feste Lehrsätze zu finden." Man muß das Kind vor allen Grübeleien warnen, aber um so mehr die Idee des Vaters, dessen wir Alle bedürfen, mit Allem zu verschmelzen suchen,

„was das wechselnde Leben in dem Mittelpunkte der Persönlichkeit" zurückläßt.

Darauf kommt in der Schule der positive Religionsunterricht des Geistlichen als ein Lehrgegenstand, wie alle anderen sind. Der „allgemeine christliche" Religionsunterricht geht voraus, dann ist es nöthig, „die Unterscheidungslehren der Confessionen bestimmt anzuzeigen". Das Ende bilden Confirmation und Abendmahl. „Jene entspricht einer besondern kirchlichen Confession, dieses hingegen einer allgemeinen Verbrüderung aller Christen." (!?)

Diese positive Seite bleibt, wie bemerkt, aus dem übrigen Unterricht ganz ausgeschlossen. Nicht so die Idee der allgemein menschlichen Religion von „dem unendlich erhabenen Freunde". Diese bildet immer das Ende jeder Naturbetrachtung. Aus der Kenntniß der Heidenwelt muß man dem Kinde klar machen, „daß es ihren Göttern, ihrem Schicksale nicht angehören könne". Keine Religion zu haben, soll dem Knaben und Jüngling nie wünschenswerth gemacht werden; denn sein Geschmack muß zu rein sein, um des Freundes im Himmel nicht zu bedürfen. „Es muß der Begriff von Gott als dem Vater der Menschen festgehalten werden. Das Innere des Religionsunterrichtes haben die Theologen zu bestimmen; und die Philosophie (d. h. der Lehrer und Erzieher) hat zu bezeugen, daß kein Wissen im Stande ist, die Zuversicht des religiösen Glaubens zu überflügeln."

Wenn einmal an einem Orte das System gewechselt und eine Kant'sche Schule in eine Herbart'sche verwandelt werden sollte, so wäre das sehr einfach. Das ganze Äußere könnte bleiben, wie es ist. Etwas specifisch Katholisches, Lutherisches, Calvinisches oder dergleichen muß ja grundsätzlich fortbleiben, und da sich auch nicht leicht ein allen Geschmacks- und Gefühlsrichtungen entsprechendes Bild des Vaters aller Väter und Mütter wird herstellen lassen, so begnügt man sich am besten mit dem Gefühl im Herzen. Im Verlauf des Unterrichts wird dann nicht wie früher jeder Gedanke an etwas Überweltliches nach Kräften verbannt, sondern im Gegentheil der Geist des „Seid umschlungen, Millionen" recht häufig und nachdrücklich eingeprägt werden. Es kann wohl geschehen, daß confessionelle Differenzen sich unter den Schülern unzeitig vordrängen, aber dann wird man die Kinder anleiten, „über das Gefühl der Trennung von Andersdenkenden einen Sieg zu erringen".

Ich brauche Sie nicht darauf aufmerksam zu machen, welch' sonderbare Verquickung des Rationalismus und Pietismus, oder wenn Sie

lieber wollen, Quietismus, wir hier vor uns haben. Es ist das die Philosophie so manches protestantischen Lehrers, der nicht gerne seinen Glauben darangeben möchte, weil sein natürliches oder anerzogenes Gefühl sich dagegen wehrt, und der doch in der Haltlosigkeit seiner Religion kein Mittel sieht, dieselbe mit den Resultaten einer gesunden Wissenschaft zu vereinigen. Darum trennt er die Religion von der Wissenschaft durch jene große Kluft, welche die Welten des Fühlens und Denkens von einander scheidet. „Der Geist soll feiern in der Religion. Von allem Denken soll er hier zur Ruhe kommen."

Und wäre diese Gesinnung nur immer in den protestantischen Schulen geblieben! Aber wie oft hat man auch katholische Lehrer sagen hören: Ich mische mich nicht in Sachen der Kirche, die Kirche soll sich auch nicht in meine Sachen mischen. Rechnen, Lesen, Schreiben habe ich zu besorgen, für den Religionsunterricht sind zwei oder drei Stunden in der Woche dem Geistlichen überlassen. So, glaubt man, sei Alles in Ordnung, und bedenkt sich nicht, daß Alles in der größten Unordnung ist, weil man die Welt auf den Kopf gestellt und die Mittel zum Zweck gemacht hat. Auch mancher katholische Pädagog hat aus Herbarts Nachlaß geerbt. Darum wird es unsere Aufgabe sein, zu zeigen, daß dieses Erbstück vom Bösen sei und keinen Segen bringen könne.

## Zwölfter Brief. Kritik des Herbart'schen Systems.

Herbart wirft dem gewöhnlichen Denken zahlreiche Widersprüche vor, indem es vielfach von einem Dinge dasselbe behaupte und verneine. Die Logik des großen Philosophen reichte nämlich nicht so weit, um einzusehen, daß das noch gar kein Widerspruch sei. Es kann ganz gut Jemand behaupten, er sei heiß am Kopf und kalt an den Füßen, ohne sich darum zu widersprechen. Nur wenn man von einem Ding dasselbe in der gleichen Beziehung aussagt und verneint, entsteht ein Widerspruch. Wenden Sie diese Unterscheidung auf jene Begriffe an, die Herbart als widersprechend vorführt, und Sie werden sehen, daß der Widerspruch nur in seiner Einbildung, nicht aber in der That existirt. Das Fundament der Herbart'schen Philosophie ist ein Hirngespinnst.

Wo keine Widersprüche waren, da sah Herbart sie; für jene aber, die er selbst ausgebrütet, hatte er keine Augen; denn der Vorwurf der „Erschleichungen", den er an so viele Philosophen freigebig austheilt, fällt mit seinem ganzen Gewicht auf ihn selbst zurück. Erschlichen ist

zunächst der Begriff des Seienden als einer absoluten Position, die keine Steigerung zuläßt. Sein und Nichtsein verhalten sich offenbar wie Reichthum und Armuth. Der Besitz eines Groschens ist nun gewiß eine absolute Position, insoferne er den Nichtbesitz absolut verneint, aber nicht durch die Fülle der Realität, die er demselben entgegensetzt. Der Groschenbesitzer kann ganz gut zu einem Millionär heranwachsen. So ist auch das Seiende absolute Position als Negation des Nichts. Das hindert aber keine Steigerung von dem Sein eines Steines durch alle Stufen bis zu jenem Wesen, das in einem reinen Act alle Vollkommenheit ist. Die Qualität des Seienden ist nicht absolut einfach.

„Störungen" und „Selbsterhaltungen" eines unveränderlichen Wesens sind Unsinn; denn ein gedrücktes Ding ist etwas Anderes, als ein nicht gedrücktes, und ein reagirendes etwas Anderes, als ein nicht reagirendes.

Die Seele als Parasit des Leibes aufzufassen, ist unserem Bewußtsein und den Beweisen jener Philosophen zuwider, welche dargethan haben, daß dieselbe das Lebensprincip des Leibes sei. Diese Argumente zu widerlegen hat Herbart nicht für der Mühe werth gehalten. Daher brauchen wir auch nicht weiter auf dieselben einzugehen.

Die Freiheit ist kein Beherrschen der schwächeren Vorstellung durch die stärkere, da jeder Mensch weiß, daß er durch einen freien Entschluß auch dem winzigsten Beweggrunde über den allerstärksten den Sieg verschaffen kann. Ich könnte ganz gut einen Apfel aus einem fremden Garten wegnehmen, wenn ich auch sähe, daß mir Schmach und Leiden, ja selbst der Tod dafür bevorstände.

Doch wozu Ihnen all diese „Erschleichungen" aufzählen, da dieselben einer eingehenden Behandlung gar nicht werth sind? Begnügen wir uns vielmehr mit einer kurzen Widerlegung dessen, was Herbart über das Verhältniß von Glauben und Wissen gesagt hat, da dieß von unmittelbarer Bedeutung für unsern Gegenstand ist. Gott existirt, das gibt Herbart zu. Ob freilich der Beweis aus der zweckmäßigen Einrichtung der Natur der einzig mögliche sei, ist eine andere Frage, da es offenbar noch mehrere andere, ebenso solide und faßliche Beweise gibt. Zudem paßt das teleologische Argument in die Herbart'sche Philosophie, wie die Palme an den Nordpol; denn wenn Einheit im Mannigfaltigen nicht möglich ist, so möchte ich doch um des Himmels willen wissen, was Herbart sich eigentlich unter einer Zweckursache vorstellt. Doch nehmen wir das Argument nur an, da dessen objective Giltigkeit ja feststeht.

Gott ist der Künstler, der die Welt höchst zweckmäßig eingerichtet und sich dadurch den Menschen geoffenbart hat. War er aber hierzu im Stande, so wird er auch Mittel und Wege haben und kennen, direct den Menschen seine Wahrheiten und seinen Willen mitzutheilen. Das ist geschehen; denn die Thatsache der positiven Offenbarung ist durch Geschichte und Vernunft verbürgt. Soweit stimmt Herbart noch mit uns überein. Nun aber unterläßt er es, die unabweisbaren Folgerungen hieraus zu ziehen. Das Kind, welches dem Lehrer zur Erziehung übergeben wird, gehört nicht mehr bloß der natürlichen, sondern mit seiner ganzen Persönlichkeit der übernatürlichen Ordnung an. Sein einziges Ziel ist die übernatürliche Erkenntniß und Liebe Gottes, zu nichts Anderem ist es auf Erden. Diesem höchsten Ziele muß alles Andere untergeordnet werden; denn wie schon in der natürlichen Ordnung eine jede mit Bewußtsein vollbrachte That, die nicht durch die Hinlenkung auf Gott geheiligt wird, eben dadurch sündhaft ist, so ist noch weit mehr in der übernatürlichen Ordnung Alles verwerflich, was den Menschen nicht seinem ewigen Ziele entgegenführt. Jeder Unterricht und jede Erziehung ist darum entweder religiös oder religionsfeindlich, entweder christlich oder antichristlich. Katholische Eltern, die ihre Kinder freiwillig einem Lehrer übergeben, der den Herbart'schen Grundsatz befolgte, „die Religion gehört nicht für den Erzieher", würden dadurch ihre Pflichten schwer verletzen und ihre Kinder einem gewissen Verderben überliefern. Freilich sind jene Erkenntniß- und Willenskräfte, die dem Menschen in der Taufe verliehen werden, übernatürlich, aber darum wollen dieselben nicht weniger als die natürlichen durch sorgsamen Unterricht und Erziehung entwickelt werden. Geschieht dieß nicht, dann verkümmern sie, der Mensch verweltlicht und geht seiner übernatürlichen Bestimmung verlustig.

Somit ist es auch klar, daß ein Lehrer seine Aufgabe ganz schief auffaßt, der da glaubt, die Pflege der katholischen Glaubens- und Sittenlehre sei allein Sache des Religionslehrers. Einige Religionsstunden in der Woche werden aus einem Kinde keinen glaubenstreuen und gewissenhaften Katholiken machen, höchstens wird es dadurch zu der Überzeugung kommen, der größte Theil des Lebens dürfe, wie es ja in einer solchen Schule geschieht, lediglich der Welt und der Zeit gewidmet werden; ab und zu ein paar Minuten für Gott und die Ewigkeit, das sei vollkommen genug. Sollte das etwa Christenthum sein? und doch wäre es noch das Höchste, was bei einer solchen Erziehung zu hoffen wäre. Thatsachen aber zeigen, daß meistens glaubens- und sittenlose

Menschen aus religionslosen Schulen hervorgehen, und aus diesem Grunde hat die Kirche mehr denn einmal solche Schulen ausdrücklich verworfen.

Auch jener allgemeine Religionsdusel nach Herbart'schem Recept genügt nicht: das Christenthum hat ganz bestimmte Lehren — wer eine von diesen nicht annimmt, ist kein Christ; es hat ganz bestimmte Gebote — wer diese nicht befolgt, lebt nicht wie ein Christ. Glauben und Sitte aber kann man nicht wie ein Kleid nach Belieben anziehen und ablegen, sondern sie müssen den ganzen Menschen durchdringen und veredeln. Zu diesem Zweck ist unaufhörliche Pflege und Übung derselben, zumal in der zarten Kindheit, vonnöthen. Was das Kind nicht lernt, lernt der Mann gewiß nicht. Das ist eine allbekannte Wahrheit. Hat das Kind nicht glauben und sein Leben stets und überall nach dem Glauben einrichten gelernt, dann wird das Bäumchen, das von Anfang an zur Erde gebogen war, später sicher nicht zum Himmel aufwachsen. Nicht nur dem Religionslehrer, sondern jedem Lehrer liegt es ob, der Erziehung und dem Unterricht diese Richtung nach Oben zu geben.

Wir glauben mit allen Katholiken, daß jedes Kind mit der Taufe ein Tempel des heiligen Geistes wird. Darf nun ein katholischer Lehrer sich durch die auf leeren Scheingründen ruhenden Behauptungen eines protestantischen Philosophen verleiten lassen, bei der Behandlung des Kindes diesen heiligen Geist zu ignoriren und den Sinn des Kindes von demselben ab und rein auf das Irdische hinzulenken? Für das christliche Kind schlägt in jedem Augenblicke liebeglühend das Herz dessen, der gesagt hat: „Lasset die Kinder zu mir kommen", und ein glaubenseifriger Lehrer sollte nicht jede Gelegenheit benutzen, die Herzen der Kinder zu ihrem besten Freunde, ihrem Gott und Heilande, hinzulenken?

Ein Lehrer, der sich versucht fühlen könnte, Herbart'sche Principien und Methode zu den seinen zu machen, hätte offenbar die lebendige Überzeugung nie besessen oder gänzlich eingebüßt, daß der göttliche Kinderfreund ihn zur strengen Rechenschaft ziehen wird für jeden Augenblick, den durch seine Schuld die Kinder für den Himmel verloren haben. Es ist eine allbekannte Thatsache, daß aus vielen Gründen der Lehrer weit mehr im Stande ist, einen dauernden Einfluß auf die Geistesrichtung der Kinder auszuüben, als der Geistliche. Nun weiß ein wahrhaft christlicher Lehrer, daß die ihm anvertrauten Kinder „Erben Gottes und Miterben Christi" sind. Sie, soviel es in seiner Macht steht, zum

Besitz dieses Erbtheils zu führen, wird er darum als seine erhabenste, göttliche Aufgabe betrachten. Die göttliche aller göttlichen Beschäftigungen ist es ja, mit Gott mitzuwirken am Heile der Seelen. Leben Sie wohl.

Ihr aufrichtiger Freund

**Christian Pesch** S. J.

---

# Der Unglaube und die antichristliche Bewegung in Nordamerika.

(Schluß.)

---

3. Conflict des Unglaubens mit der protestantischen Orthodoxie. An die Spitze der Bewegung stellte sich die alte Leibgarde amerikanischer Rechtgläubigkeit, Puritaner von meist schottischer oder irischer Abkunft. Eine Anzahl von solchen traten am 27. Januar 1864 zu Alleghany in Pennsylvanien zusammen und begründeten einen „Nationalverein", um die Sache des Glaubens nicht auf einem oder dem andern bedrohten Punkte zu vertheidigen, sondern, gleich von der Defensive zur Aggressive übergehend, den Quell, die Grundlage aller amerikanischen Rechtsinstitutionen, die Bundesverfassung selbst, in ihrem Sinne zu christianisiren, d. h. zu protestantisiren. Der zweite Artikel des von ihnen vereinbarten Programms lautete:

„Der Zweck dieser Gesellschaft wird sein, ein Amendement zur Bundesverfassung zu erlangen, welches in passender Weise Gott als die Quelle aller Macht und Autorität im staatlichen Leben, unsern Herrn Jesus Christus als das Haupt der Nationen, und den geoffenbarten Willen Gottes als die letztliche souveräne Autorität in bürgerlichen Dingen anerkennt."

Das tönt so schön und echt christlich, daß ein katholisches Herz sich unwillkürlich versucht fühlt, einem derartigen Amendement begeistert entgegenzujubeln. Aber leider ist der Gott, der Christus und die Bibel, welche man in die Verfassung hinein haben möchte, nicht christlich gedacht, sondern specifisch calvinisch. Ganz unverfroren hat dieß ein Herr Allister, Secretär der Convention von Cincinnati, im Januar 1873 erklärt, indem er den Zweck des Vereins etwas näher dahin präcisirte:

„das Christenthum gegen die Angriffe der Atheisten und Ungläubigen, der Communisten und Papisten (!) zu vertheidigen, welche sich gleich Herodes und Pilatus verbunden haben, um die Religion (sic!) aus den Schulen zu vertreiben und unsern Sabbath (!) in einen Tag wilder Lustbarkeit und leeren Schaugepränges zu verwandeln". Klüger gefaßt ist das Ausschreiben einer Generalversammlung auf den 26. Februar 1873. Da es die ganze Sachlage sehr allseitig beleuchtet, mag es hier einen Platz finden:

„Das Bibellesen in den Staatsschulen, die Sabbath-Gesetze und viele andere ähnliche Fragen erheischen augenblicklich unsere Aufmerksamkeit und eine endgiltige Lösung. Wird es der Nation gelingen, die christlichen Züge ihres Lebens zu erhalten? Dieß gestaltet sich rasch zur brennendsten Frage unserer Zeit.

Viele ernste Bürger nehmen mit Schrecken die Angriffe wahr, welche gegenwärtig gegen Alles gemacht werden, was in unseren bürgerlichen Institutionen einen christlichen Charakter trägt. Nicht nur wetterwendische Politiker und ungläubige Menschen, sondern auch hervorragende Mitglieder der Regierung, die Führer der Christen, huldigen der falschen Theorie, daß die Politik nichts mit der Religion gemein hat, und wirken mit zu jenen Angriffen.

Ein Aufruf gegen den Gebrauch der Bibel in der Volksschule sieht seiner Erledigung vor dem obersten Gerichtshof in Ohio entgegen. Er wird diesen Winter noch in regelrechter Ordnung vorgebracht werden, und man wird eine gewaltige Anstrengung machen, um das treffliche Unterrichtssystem dieses Staates über den Haufen zu werfen.

Der oberste Schulinspector des Staates New-York hat jüngst entschieden, daß die Bibel, trotz des ehrenvollen Platzes, welcher ihr seit dem Beginne des Staates in dessen Unterrichtswesen angewiesen war und obwohl sie 60 Jahre lang in den Schulen gelesen wurde, jetzt gesetzlicher Weise während der regelmäßigen Unterrichtsstunden der Staatsschulen nicht mehr gelesen werden darf. Mit dergleichen gesetzlichen Verfügungen bewaffnet, werden die Feinde der Bibel sicher zum Ziele gelangen, wenn nicht die Freunde unserer Communalschulen angesichts der sie bedrohenden Gefahren erwachen und rasche, entschiedene Maßregeln ergreifen.

Um unsere Angreifer zurückzuwerfen, müssen wir uns mit ihnen auf gemeinsamen Boden stellen. Bei ihrem Angriff auf den Gebrauch der Bibel in den Schulen, auf die Sabbath-Gesetze und auf die Gesetze gegen die Polygamie behaupten sie, daß diese Gesetze der Übereinstimmung mit der Bundesverfassung ermangeln, welche weder Gott noch Bibel anerkennt, und mit welcher doch Alles in der Regierungsverwaltung übereinstimmen sollte.

Was sollen wir thun? Dieß ist die wichtige Frage, welche sich dem amerikanischen Volke unvermeidlich aufdrängt. Wir können ihr nicht aus dem Wege gehen. Wir müssen sie bald beantworten — auf die eine oder

die andere Weise. Welches wird die Lösung sein? Werden wir alle christlichen Züge aus unseren gegenwärtigen Institutionen ausmerzen? Werden wir die Verfassung zu einer ausdrücklich christlichen machen? Werden wir die Bibel vor die Thüre werfen, um unsere Schulen in volle Übereinstimmung mit der Constitution zu bringen? Der Patriotismus und die gesunde Politik antworten: Nein! Führen wir Gott und die Bibel in die Constitution ein, um sie in Übereinstimmung mit unseren Communalschulen zu bringen.

Der Nationalverein ist zu dem Zwecke gebildet worden, ein Amendement zur Bundesverfassung zu erlangen, welches in passender Weise Gott als Urheber des Daseins der Nation, Jesus Christus als ihren König, und die Bibel als Quelle ihrer Gesetze anerkennt, welches alle Gesetze des Landes, alle Einrichtungen und alle christlichen Gebräuche in dem Fundamentalgesetze des Landes selbst auf eine zuverlässige gesetzliche Basis stellt. Dieser Verein ladet alle Bürger, welche dieß Amendement wünschen, ohne Rücksicht auf Parteistellung oder Glaubensbekenntniß, ein, sich in Cooper's Union Hall, in der Stadt New-York, am 26. Februar 1873, um 2 Uhr Nachmittags zu versammeln. Alle diese Bürger, welche Kenntniß von dieser Einladung nehmen, sind zugleich gebeten, Meetings zu halten und Delegirte zu der Convention zu erwählen."

Obgleich die Einladung von einem Mitgliede des obersten Gerichtshofes der Vereinigten Staaten und zahlreichen hervorragenden Männern unterzeichnet war, wurde die ausgeschriebene Versammlung nur flau besucht. Indeß hatte der Verein schon von 1864 ab den Beitritt namhafter Persönlichkeiten erlangt und seit 1869 weite Verbreitung gefunden; er gründete eine eigene Zeitschrift, hielt jährliche Versammlungen in verschiedenen Städten der Union und wußte in Washington wie in anderen Hauptstädten Einfluß zu gewinnen [1]. Dem beabsichtigten Ziele hat er sich freilich bis jetzt nur wenig genähert. Er hat aber dazu gedient, die Situation zu klären, den Charakter der bestehenden Unionsverfassung genauer in's Licht zu stellen und den Liberalismus zu einer scharf formulirten Erklärung seines Programms zu veranlassen, wie man sie kaum schärfer und umfassender wünschen kann. Eine solche tritt uns in folgendem liberalen Manifest entgegen, welches durch die Generalversammlung des Nationalvereins von 1873 hervorgerufen wurde. Es sagt bündig genug, was Amerika noch nicht ist, was es aber, den Wünschen der Loge gemäß, noch werden soll.

„Liberale Amerika's! Organisirt euch!

Die Stunde zu handeln hat geschlagen. Die Sache der Freiheit fordert, daß wir unsere Kräfte, unsern Eifer, unsere Anstrengungen vereinigen. Dieß sind die Forderungen des Liberalismus:

---

[1] Revue cath. de Louvain 1873, T. XXXVI. p. 301.

1. Wir fordern, daß die Kirchen und alle anderen Kirchengüter nicht länger von einer gerechten Besteuerung ausgenommen werden.

2. Wir fordern, daß die Kaplanstellen beim Congreß, bei den einzelnen Staatslegislaturen, in der Marine, in der Armee, in den Gefängnissen, in den Spitälern und in allen auf Staatskosten unterhaltenen Anstalten aufgehoben werden.

3. Wir fordern, daß den religiösen Erziehungs- und Wohlthätigkeitsanstalten alle Staatsunterstützung entzogen werde.

4. Wir fordern, daß alle gottesdienstlichen Übungen, welche bis jetzt vom Staate bezahlt wurden, aufgehoben, und daß insbesondere der Gebrauch der Bibel als Unterrichts- oder Erbauungsbuch in den öffentlichen Schulen verboten werde.

5. Wir fordern, daß der Präsident der Vereinigten Staaten und die Gouverneure der Einzelstaaten keine religiösen Festtage mehr ausschreiben.

6. Wir fordern, daß man den gerichtlichen Eid vor den Gerichtshöfen und in allen anderen Regierungsdepartements abschaffe und an seiner Statt eine einfache Aussage mit der Sanction der über Meineid verhängten Strafen einführe.

7. Wir fordern die Entfernung aller Gesetze, welche direct oder indirect die Heiligung des Sonntags oder Sabbaths auferlegen.

8. Wir fordern die Abschaffung aller Gesetze, welche dahin zielen, zur ‚christlichen Moral' zu verpflichten, dagegen aber die Übereinstimmung aller Gesetze mit den Forderungen der natürlichen Moral, der Rechtsgleichheit und unparteiischer Freiheit.

9. Wir fordern, daß weder dem Christenthum noch irgend einer andern besondern Religion irgend welche Privilegien zugestanden werden, und zwar nicht nur in den Institutionen der Union und der Einzelstaaten, sondern auch in der praktischen Verwaltung dieser Staaten; daß unser gesammtes politisches System auf eine ausschließlich natürliche Basis gegründet und dieser entsprechend vollzogen werde; daß alle zu diesem Zwecke nöthigen Veränderungen rasch und streng getroffen werden.

Liberale! Ich versichere euch meiner vollsten Sympathien und meiner kräftigen Mitwirkung im ‚Inder', und wo sich sonst Gelegenheit bietet zu diesem Werke localer und nationaler Organisation. Beginnen wir ohne Säumen, die Fundamente einer großen nationalen Freiheitspartei zu legen, welche sich die vollständige Säcularisation des Regiments in Gemeinde, Staat und Nation zum Ziele setzt!

Vollziehen wir kühn und großherzig die gewaltige Aufgabe unserer Epoche! Erhebt euch zu dem großen Werk und befreit Amerika von den Usurpationen der Kirche! Weihet diesen großen Continent, von einem Ocean zum andern, der menschlichen Freiheit! Bewähret euch als würdige Sprößlinge jener Männer, deren Weisheit und Patriotismus uns eine Verfassung gab, der kein Makel des Aberglaubens anklebt! Schüttelt den Schlummer von euch und sprengt die Ketten, welche ihr nur allzulange friedlich getragen habt!

Toledo, Ohio, 1. Januar 1873.

Franz J. Abbot."

Da die Action des „Nationalvereins" keine bedeutenderen Dimensionen annahm und einer durchschlagenden Wirkung entbehrte, so erschwang sich auch die Reaction der „liberalen Liga" zu keiner zündenden Bewegung. Ihr Manifest ist indeß immerhin von hohem Werth und von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Es zeigt nicht nur überhaupt, daß der amerikanische Staat noch nicht von der Kirche getrennt ist, sondern bezeichnet klar, scharf und umfassend alle jene Punkte, auf welchen er noch mit der Religion und ihrem sichtbaren socialen Ausdruck, der christlichen Kirche, zusammenhängt. Sehr wahr und treffend ist an die Spitze dieser Berührungspunkte keine jener äußeren Kundgebungen gestellt, welche der Unglaube schließlich als bloße Formeln christlicher Respectabilität sich noch gefallen lassen könnte, sondern jenes große Privileg, durch welches der Staat stillschweigend thatsächlich auf dem gesammten Gebiet der Union die Superiorität der Kirche anerkennt: die Exemtion der Kirchengüter von der allgemeinen Besteuerung.

Die Abschaffung dieses in seinem innersten Grunde religiösen und praktisch-religiösen Privilegiums war es deßhalb, welches der Liberalismus, von seinem Standpunkte aus ganz richtig, zuvörderst auf sein Programm schrieb. Es war auch derjenige, dessen Durchführung zuerst versucht ward. Schon im Anfang des Jahres wurde bei der Legislatur von Massachusetts eine Petition des Inhalts eingebracht:

„1. Alles und jegliches reelles wie personelles Eigenthum, das nicht dem Staate, sondern den Staatsbewohnern gehört, soll vom 1. Mai 1874 ab nach einem gerechten und gleichmäßigen Maßstab tarirt und der Besteuerung unterworfen werden. 2. Sollte es der General Court in seiner Weisheit für gerecht und nützlich erachten, gewisse Klassen des Eigenthums von der Last dieser Besteuerung auszunehmen, so soll diese Exemtion in Form einer directen Unterstützung gewährt werden, auf Verlangen der Betheiligten oder deren Bevollmächtigten und auf Vorweisung von Documenten, welche die Ertheilung eines solchen Privilegs seitens des Staates genügend motiviren."

Der liberale Vorschlag hatte diese abgeschwächte und verklausulirte Form erhalten, um nicht nur bei Ungläubigen, sondern auch bei den „Heiligen des Herrn" leichter Gnade finden zu können. Das war auch richtig gerechnet. Protestantische Minister waren von ihren eigenen Verdiensten um den Staat so sehr überzeugt und nach einer directen Staatsunterstützung so lüstern, daß sie nicht säumten, den Vorschlag zu unterstützen. Einer von ihnen, ein gewisser Herr Gould vom theologischen Seminar in Newton, war ungeachtet der liberalen Tendenz jenes Vorschlags und seines sonnenklaren Zusammenhangs mit der antichristlichen

Bewegung kindlich-naiv genug, für die Protestanten als „nützliche Staatsdiener" (!) die weitere Fortdauer der Exemtion, für die Katholiken als „Staatsfeinde" künftighin Besteuerung zu fordern.

Die Sache der Katholiken ward inzwischen sowohl vor der Petitionscommission als vor dem Repräsentantenhaus ebenso geschickt als tapfer verfochten. Jener wies der hochw. Herr A. Healy, Pfarrer von St. Jakob in Boston, durch detaillirte Statistik nach, daß die Abschaffung der Exemtion nur zum großen Nachtheil des Staates ausfallen könne. Im Repräsentantenhaus setzte Herr P. A. Collins, katholisches Mitglied für Boston, die Verfassungsgemäßheit, die Berechtigung und den Nutzen des alten Privilegs auf's Glänzendste auseinander. Die meisten liberalen Journale waren edel und gerecht genug, die Beweise der beiden Vertheidiger vorurtheilsfrei zu würdigen und für die Beibehaltung des Privilegiums einzustehen. Das gediegenste und schwerwiegendste Wort in dieser Sache hat protestantischerseits der Rector der berühmten Harward-Universität vor einer Versammlung junger protestantischer Herren gesprochen:

„Der Staat Massachusetts," sagte er, „wurde von unseren Vätern auf die Kirche, d. h. auf das Christenthum, gegründet. Wenn man die Kirchen besteuert, zerstört man einen der wesentlichen Theile des Staatsorganismus, welcher, indem er diese Immunität verleiht, weiter nichts thut, als daß er der Kirche die Hilfsquellen zu Gute kommen läßt, die diese ihm eröffnet. Sollte es unter den amerikanischen Protestanten solche geben, welche gerne diese Steuer zahlten, nur um die katholische Kirche in Verlegenheit zu bringen, so glaube ich diese daran erinnern zu müssen, daß die Kirche, die schon so viele Stürme siegreich bestanden hat, wohl auch diese Verlegenheit überdauern wird, ohne daran zu scheitern. Inzwischen wird man den religiösen Geist vermindert haben, ohne welchen nach Channing selbst die politische Freiheit keinen dauernden Werth besitzt."

Eine herrliche Mahnung an das amerikanische Volk! Sie vermochte indeß den Congreß in Washington nicht abzuhalten, den Wünschen der liberalen Liga zu willfahren und das Kirchenvermögen des Territoriums Columbia (das einzige, das ihm in Bezug auf innere Angelegenheiten direct unterstellt ist) der Besteuerung zu unterwerfen [1].

[1] Revue Cath. XXXIX. p. 408. Die Besteuerung wurde nach dem Kaufwerth der Kirchen (nicht nach deren reellem Werthe) geschätzt. Das Kirchengut der Katholiken in Washington belief sich nach dieser Schätzung auf 450,000 Dollars.

In den Einzelstaaten aber gelangte weder die liberale Liga noch der Nationalverein zu bedeutenderen Resultaten. Die Bewegung beiderseits legte sich unter dem Drucke anderweitiger Fragen und Interessen; und ohne gerade Frieden oder Waffenstillstand zu schließen, näherten sich die Gläubigen und Ungläubigen unter dem anregenden Luftzug des deutschen Culturkampfes [1], um gemeinsam Front gegen die Fortschritte des „Romanismus" zu machen.

Daß den Männern der liberalen Liga die großen Gedanken des deutschen Nationalliberalismus mit elektrischer Lebendigkeit durch alle Fibern zucken mußten, begreift sich: sie arbeiten im Lohndienste derselben Ideen und streben demselben Ziele zu, wenn auch, den Landesverhältnissen entsprechend, auf etwas verschiedenem Wege. Aber auch dem Ohre protestantischer Prediger mußten die Nachrichten von vertriebenen Jesuiten, gemaiten Geistlichen, abgesetzten Bischöfen, einem eingesperrten Cardinal, beschlagnahmtem Kirchenvermögen, verpönten Bruderschaften, aufgehobenen Nonnenklöstern wie Glockengeläute erklingen. Die meisten hatten, wenn nicht für die unumschränkte Hoheit des Staates und die Majestät der Gesetze, so doch für die „von Rom allen Völkern drohenden Gefahren" ein empfängliches Organ. In der leitenden Behörde der Methodistenkirche, der sogen. Generalconferenz, hat überdieß die speculative Freimaurerei schon längst das Übergewicht, und wie von Protestanten selbst versichert wird, gehören alle Bischöfe der Methodisten und die weitaus größere Zahl ihrer Geistlichen der Loge an [2], was sehr natürlich ist, da es ja meist Laien sind, die ohne alle theologische Bildung vom Handwerk, vom Geschäft oder von weltlichen Professionen zum pulpit (Kanzel) übergehen und keine besondere Qualification haben müssen, als smartness (Geriebenheit) und a good mouth-piece (ein gutes Mundstück, d. h. ein agitatorisches Rednertalent). Baptisten in Jowa hatten gar kein Bedenken, sich mit den Freimaurern zu vereinigen, um Kirche und Loge im selben Hause unterzubringen, unten die Kirche, oben die Loge [3]. Als die Congregationalisten 1871 daran arbeiteten, außer ihren General-Associationen auch noch ein Nationalconcil zu Stande zu bringen, erlangten die Freimaurer in dem hierfür gebildeten Comité so die Oberhand, daß die dem Freimaurerthum abholde

[1] Jannet, p. 367 sqq.
[2] Evangelische Kirchenchronik. Leipzig, Justus Naumann, 1871, S. 17, 56.
[3] A. a. O.

Minorität nichts mehr von der Sache wissen wollte, weil, wie sie sagten, ein solches Concil „nur ein reiner Narrengerichtshof wäre, der vom Logenvorstand aus geleitet würde“ [1]. Der Ausbau der bischöflichen Kirche zur reformirten bischöflichen Kirche, welche von einem gewissen Dr. Cummins unternommen wurde, läuft im Wesentlichen darauf hinaus, Alles niederzureißen, was das Book of Common Prayer und die 39 Artikel noch von christlichem Glaubensinhalt hatten stehen lassen [2]. Dieser neue Kirchenvater läugnet nicht nur die Gegenwart Christi in den sacramentalen Gestalten, den Opfercharakter des Abendmahls und folgerichtig die Einsetzung eines besondern Priesterthums, sondern auch die Nothwendigkeit der Taufe zum Heile und die in ihrer göttlichen Stiftung begründete Ausschließlichkeit der wahren Kirche, so daß von dem ganzen Christenthum nichts übrig bleibt, als was ein frommer Logenbruder auch glauben darf, ohne mit dem Weltbaumeister und dessen philanthropischen Gesellen in Zwiespalt zu gerathen. Wenn 1872 eine Anzahl methodistischer Prediger noch weiter gingen und auch die Ewigkeit der Höllenstrafen läugneten, so ist das im amerikanischen Sectenleben keine anormale, sondern eine ganz natürliche Erscheinung. Alle Secten haben bei der unumschränkten Forschungsfreiheit ihre fortgeschritteneren Fractionen, welche mit der ursprünglichen Lehre der Secte in vollem Widerspruch stehen, dafür verfolgt werden und dann das allgemeine Toleranzchristenthum der Freimaurerei um so gläubiger umfangen. In diesem flachen, breiten Flußdelta mündet nach jahrelangem Gezänke schließlich alle sectirerische Theologie.

Weit auffallender, als im gewöhnlichen Alltagsleben, zeigte sich die Haltlosigkeit und Grundsatzlosigkeit des Protestantismus, dem modernen Unglauben gegenüber, auf dem Evangelischen Allianztage, der im October 1873 zu New-York gehalten ward. Prediger aus allen fünf Welttheilen waren zusammengetrommelt worden, um die Versammlung zu einer glänzenden zu machen. „Das ist die größte Versammlung, die seit Jahrhunderten und Jahrhunderten gehalten worden,“ meinte einer der ersten Redner (Dr. Stoughton aus London), „sie sticht das ökumenische Concil zu Rom aus“ (it beats the Oecumenical Council in Rome). Schon am folgenden Tag jedoch (2. Oct.) ward ein Brief des greisen Dr. Tholuck

[1] A. a. O. Vgl. diese Zeitschrift 1874, II. S. 367, 369, 553.

[2] Revue Cath. de Louvain, 15 Mars 1874, XXXVII. p. 323, et 15 Sept. 1874, XXXVIII. p. 311.

verlesen, der fast wie eine Grabrede auf den Protestantismus lautete. „Der Sieg ohne Gleichen," hieß es darin, „den Gott der (deutschen) Nation im letzten Krieg gewährt hat, hat uns keineswegs im Glauben und in der Erhebung unserer Seelen zu ihm erneuert. Im Gegentheil, die begonnene Epoche bewährt sich, soweit menschliche Augen zu reichen vermögen, als eine stets fortschreitende Auflösung des Glaubens und des christlichen Interesses, und dieß gilt nicht nur von einigen wenigen Landestheilen, sondern durchweg von ganz Deutschland." Er hätte hinzufügen können: von ganz Europa und — von ganz Amerika. Freilich wurde von einigen Rednern dem modernen Unglauben der Krieg erklärt, d. h. die Einen machten dessen Gefahr so klein als möglich, Andere söhnten den Glauben mit der Vernunft aus, wieder Andere gaben Mittel und Wege an, den Unglauben zu bekämpfen, Dr. Christlieb aus Bonn war sogar mit einer vollen „Waffenrüstung" wider den Unglauben bereit, und die Doctoren Mc. Cosh und Dawson hieben den Darwinismus in Stücke. Aber all' die Doctoren hüteten sich wohl, zu sagen, wo der Glaube aufhört und wo der Unglaube anfängt. Wie konnte von Glaubenssätzen und Glaubensgrenzen in einer Versammlung die Rede sein, in welcher alle Schattirungen des Christenthums bis herab auf Zero vertreten waren; in welcher die neueste liberale Modereligion Ward Beechers das große Wort führte und welcher der fromm-conservative Tholuck seinen Herzenskummer erschloß; in welcher Dr. Cummins an den Grundvesten der Hochkirche rüttelte und welcher der Primas von Canterbury nichtsdestoweniger liebreich den Segen sandte; in welcher der spanische Apostat Carrasco dem Brahminen Narajan Sheshadri die Hand drückte, Dr. Kraft (aus Bonn) den deutschen Culturkampf anempfahl und Dr. Woolsey (von Newhaven) die amerikanische Religionsfreiheit befürwortete; in welcher Puritaner und Pietisten andachtstrunken von „Wort" und „Geist" predigten, und in welcher ein antivaticanisches Schreiben von Reinkens, Schulte und Augustin Keller wie ein „apostolisches Sendschreiben" brüderlich willkommen war!

An diesem Letztern hatten die frommen Väter schon einen „Meister vom Stuhl" mit im Concil. Der andächtige Herr Dr. Coppet aus Paris schämte sich nicht, seine guten Beziehungen zu den Communarden und die Ehrfurcht der letzteren für das reine „Evangelium" lobpreisend hervorzuheben. Carrasco schrieb das Aufblühen des „Evangeliums" in Spanien dankbar der Revolution von 1865 zu, und der „hochwürdige" Prochet aus Genua rühmte sich, als Soldat unter Garibaldi ge-

dient zu haben. So brauchte der Protestantismus die Arme nicht in die Ferne auszubreiten, um seine Zwillingsbrüder, Unglauben und Revolution, liebend zu umarmen. So wichtige Fragen, wie die vom „Nationalverein" verfochtenen waren, wurden ganz aus dem Spiele gelassen; sie hätten das allgemeine Fest der Liebe gestört. Anträge, die man mit Canones oder Disciplinarvorschriften vergleichen könnte, wurden nur wenige gemacht und diese wenigen waren wesentlich destructiven Charakters. Graf Bernstorff (aus Berlin) befürwortete das Verwalten des Predigtamtes durch Laien, der Rev. Conrad (aus Philadelphia) die allgemeine Kanzel- und Kirchengemeinschaft der verschiedenen Secten (wobei natürlich jede Dogmatik aus dem Spiel bleiben muß), und Ward Beecher empfahl schließlich, das Christenthum doch auf der Kanzel nicht übernatürlich und dogmatisch, sondern „natürlich, menschlich, galant" zu behandeln — also in Summa Laienherrschaft, Aufgeben aller Dogmen, Verweltlichung, Humanitätschristenthum! Dr. Hodge (von Princeton), welcher die schwierige Aufgabe hatte, all' die versammelten Denominationen des Erdballs unter einen kirchlichen Hut zu bringen, wußte sich nicht anders aus der Verlegenheit zu ziehen, als daß er zuerst bewies, daß sie alle Christen seien, und dann folgerte, daß die Kirche, welche Christus gestiftet habe, für sie alle Platz haben müsse, und daß somit nothwendig keine Denomination für sich die Kirche Christi sei, sondern alle zusammen. Payne Smith, der Dekan von Canterbury, gestand offen ein, daß diese Verschiedenheit nicht im „Interesse der Wahrheit" sei, aber als „Naturgesetz" (!) ertragen und durch allseitige Anerkennung und Duldung gemildert werden müsse, und darauf sang die Versammlung tiefgerührt:

Let party names no more,
The Christian world o'erspread . . .

Es soll'n die Namen von Partei'n
Nicht mehr die Christenheit entzwei'n.

Außer dem Ruf nach praktischer Duldung und Indifferenz gegen specielle Symbole war aber noch ein mächtigeres Band, das die „Getrennten" und doch „Vereinten" liebend zusammenhielt, der laute und einstimmige Protest gegen Rom, Infallibilität und Katholicismus, der Tag für Tag in endlosen Wiederholungen die Räume der Sitzungslocale erschütterte. Hier traf sich die Liebe, oder besser gesagt der gemeinsame Haß Aller in einem unerschöpflichen Accord. Hier trafen sie aber auch brüderlich mit den Wünschen der Freimaurerei, mit den Neigungen und Abneigungen des Unglaubens zusammen, und stimmten mit

ihren angeblichen Antipoden in das Crucifige ein. Der Antipode des Protestantismus ist eben nicht der Unglaube, sondern — die katholische Kirche.

Bei diesem Zustande der protestantischen Theologie und Rechtgläubigkeit kann es Niemanden befremden, daß das Programm des „Nationalvereins" auf dem großen Protestantentage keine Sprecher fand, daß die versammelten „Väter" die kirchenpolitischen Zustände Nordamerika's in allen Tonarten lobprieſen und sich dem Staat demüthig zu Füßen legten, unter der zärtlichen Voraussetzung, derselbe werde ihnen durch etwas Culturkampf huldreichst behilflich sein, den leidigen „Romanismus" aus dem Wege zu schaffen.

Der „Staat" nahm von den Wünschen der „Kirche" wenig Notiz. Wohl aber schien die religiöse Frage dem ehrgeizigen Präsidenten Grant ein nicht ungünstiges Mittel, nebst seinem radicalen Anhang auch alle antirömischen Sympathien für eine dritte Präsidentschaft zu gewinnen. Die Blüthe des Radicalismus hatte sich schon 1867 unter dem Namen Order of American Union um das Banner eines antirömischen Kreuzzugs geschaart. Die Mitglieder verpflichteten sich eidlich, den Katholicismus mit jeglichen Mitteln zu bekämpfen, die Katholiken von allen Ämtern auszuschließen, ihre Kinder nie in katholische Anstalten zu geben und der confessionslosen Staatsschule zum Siege zu verhelfen. Obwohl die Häupter des Bundes sich sehr wenig um die Bibel kümmerten, nahmen sie, um die Protestanten zu ködern, auch die „Bibel" als obligatorisches Element des Volksschulunterrichts in ihr Programm auf. Das war freilich gegen den Armeebefehl der „liberalen Liga"; aber diese konnte die Absicht des schlauen Ulysses Grant schon verstehen, der nach den nöthigen Vorbereitungen durch Meetings und Preßagitation in seiner letzten Botschaft (vom 8. December 1875) nicht nur mit der Devise „Confessionslose Staatsschule!" sondern auch mit dem ersten Paragraphen des liberalen Programms: „Besteuerung des Kirchenvermögens!" hervortrat.

So verwandelte sich der ursprüngliche Conflict des orthodoxen Protestantismus mit dem doctrinären Unglauben in eine gemeinschaftliche Bewegung beider gegen die katholische Kirche. Die beiden Verbündeten hofften einen „Culturkampf", Grant eine dritte Saison im „Weißen Hause", als der politische Kampf der Präsidentschaftskrise anderweitige Fragen in den Vordergrund drängte und Staat und Kirche einstweilen in Statu quo beließ.

Doch dieser äußere Status quo war für den Protestantismus, soweit derselbe eine Reaction gegen den Unglauben versucht hatte, eine entschiedene Niederlage. Der wichtigste Theil des Kampfplatzes, um den es sich handelte, nämlich die „Jugenderziehung", die Schule, blieb in den Händen des confessionslosen Staates, und statt sich bloß als Mühlstein zur Pulverisirung des Katholicismus zu bewähren, wie protestantische Reverends vertrauensselig und siegesgewiß erwartet hatten, bewährte sich die confessionslose Schule immer deutlicher als Zwickmühle und zermalmender Stein für den Protestantismus selbst. Der bloße Sonntagsunterricht reicht nicht aus, die Leute an ihre Denomination zu fesseln; die Zöglinge der confessionslosen Schule fühlen kein oder wenig Bedürfniß, sich Prädikanten zu unterhalten und Kirchstühle zu bezahlen; neben dem Unglauben hat kein religiöses Bekenntniß stetiges Wachsthum und handgreifliche Fortschritte zu verzeichnen, als eben die katholische Kirche.

„Die confessionslose Schule," so predigte deßhalb am Beginn dieses Jahres (1878) der Reverend H. W. Platt [1], „ist nicht nothwendig, um die Protestanten der katholischen Kirche zu entfremden, und ganz gewiß bekehrt sie die Katholiken nicht zum Protestantismus. Im Gegentheil, da die confessionslose Schule das Kind ohne alle Religion und außerhalb jeglicher Kirche erzieht, zerstört sie nicht die römische, sondern die protestantische Kirche. Die römische Kirche weiß ihren Vortheil wahrzunehmen und verzichtet nie auf ihre Sendung. Wer die achtzehnhundertjährige Geschichte des Christenthums gelesen hat, der hat sie nicht verstanden, wenn er wähnt, die römische Kirche könne je in die Thorheit der protestantischen Kirche verfallen und einen glaubenslosen Unterricht zulassen. Der Protestantismus kann, wenn er will, die geistige und sittliche Ausbildung seiner Kinder dem religionslosen Staate überlassen; aber der Katholicismus handelt viel weiser und sammelt seine Kinder in die Hürde der Kirche, welche sie selbst zum Leben führt. Er zahlt seine Steuern, aber er bewahrt seine Kinder. So gibt der Protestantismus die religiöse Seite unserer Civilisation fast ganz den Händen der römischen Kirche preis oder verräth sie an die rationalistische Apostasie. Die römische Kirche sieht, daß, was immer die Religion der Zukunft sein mag, Alles zu ihr zurückkehren wird, während der heutige Protestantismus den Händen seiner eigenen Bekenner entrinnt."

---

[1] Vgl. Univers, 15 Jan. 1878, nach dem New-York Tablet.

Im weiteren Verlauf seiner Rede fügt Rev. Platt bei:

„Man sagt, daß drei Mächte um die Herrschaft unserer Civilisation ringen: der Katholicismus, der Protestantismus und die Religionslosigkeit (laïcism). Was den Protestantismus betrifft, so wird unser Staatsschul-System ihn zum todten Factor machen; das ist bloß noch eine Frage der Zeit. Der Kampf wird sich somit auf den Katholicismus und den Unglauben beschränken. Der ‚Laicismus' hat augenblicklich fast alle Hospitäler, Asyle und Schulen an sich gerissen, welche einst die (protestantische) Kirche gegründet und geleitet hatte. Es wird öffentlich gesagt und auch bewiesen, daß in der Verwaltung des ‚Laicismus' die erstaunlichste Corruption herrscht."

So ist der Untergang des Protestantismus in Amerika nach dem Urtheil eines gläubigen, einsichtsvollen Protestanten nur mehr eine Frage der Zeit; der Unglaube, der seine Erbschaft angetreten, bewährt sich auf Schritt und Tritt als eine Quelle schimpflicher Corruption; das religiöse Princip der Civilisation verkörpert sich unerschüttert und wachsend nur mehr in jener Kirche, welche durch 18 Jahrhunderte nie auf ihre göttliche Sendung verzichtet hat. Ihr gehört die Zukunft.

A. Baumgartner S. J.

---

# Über Visionen und Prophezeiungen.

Müssen wir nicht fürchten, schon wegen unseres Titels mit der modernen Wissenschaft und selbst mit der Polizei in arge Händel zu gerathen?

So ist unsere Zeit. Sie fürchtet nichts und haßt nichts als das Übernatürliche. Der alte Görres hatte einstmals, wie er in seiner Mystik erzählt, einen Traum. Er sah sich im Geiste in eine vulkanische Öde versetzt; mitten im zerrissenen und zerklüfteten Boden qualmte ein übelriechender Sumpf und darin wühlte eine Heerde unreiner Thiere; am Fuße eines unheimlichen Baumes von weiß-schwarzen Blättern und Aschenfrüchten wuselte ein Heer kriegender und arbeitender Ameisen und betrieb neue Gründungen Tag und Nacht, Sonntag und Werktag; im Gezweige des Baumes aber tagte eine gelehrte Versammlung von Gockel-

hahn, Eule und Pfau, denen ein blinder Affe im Doctormantel gelehrte Vorlesung über praktische Weltweisheit hielt; Geld machen und Genießen, meinte er, sei des Lebens höchste Hantierung. Alle drei aber zusammen, die Gesellschaft der unreinen Thiere, der Ameisen unten und der gelehrten Herren oben, waren nur Bestandtheile eines ungeheuren Drachens, und dieser Drache bedeutete seine Zeit: ein schrecklicher Erdenlindwurm, der nur in Zeitlichem mächtig thut, und giftig und zornig aufschwillt, wenn eine höhere Macht ihm seinen Erdenbesitz streitig macht [1].

Das ist genau auch das Bild unserer Tage, nur ist mit der Zeit das Erdenthier um ein Bedeutendes gewachsen und mächtiger geworden. Unendlich scharfsinnig, wirksam und erfolgmächtig in irdischem Sinnen und Trachten ist unser Jahrhundert, aber unendlich klein, engherzig und furchtsam sind seine Gedanken für das Höhere und Übernatürliche. Die Idee des Übernatürlichen ist ihm ganz abhanden gekommen, es glaubt nicht mehr daran, ja es ist ihm geradezu widersätzlich und feindlich. So verschieden geartet, widersprechend, ja feindlich die Parteiungen unseres kirchlich-politisch-socialen Lebens sein mögen, will sich etwas unter ihnen als übernatürlich ankündigen und geltend machen, sind alle plötzlich geeint, es als Betrug, Lüge und Pfaffenschwindel mit Stumpf und Stiel auszutilgen. Unsere Zeit kündet sich so wirklich als den würdigen Vorläufer des Menschen der Sünde an, „der feind ist und sich über Alles erhebt, was Gott heißt und als Gott verehrt wird, so daß er selbst im Tempel sitzt und sich sehen läßt wie einen Gott“ [2].

Aber trotzdem und eben deßwegen verläßt Gott die Zeit nicht und gibt Zeugniß von sich und seiner übernatürlichen Ordnung. Oder wann drängte sich das Übernatürliche gewaltsamer auf in Erscheinungen, Wundern und Weissagungen? Wir wollen hiermit gewiß nicht Allem das Wort reden, was man berichtet; wir wollen nicht entscheiden, ob die berichteten Erscheinungen und Wunder und Prophezeiungen probehaltig seien; — das gehört vor eine andere höhere Stelle. Was wir in diesen Aufsätzen beabsichtigen, ist, abgesehen von bestimmten Thatsachen und Vorfällen, die Frage über Visionen und Weissagungen nach den Grundsätzen der kirchlichen Lehre zu erörtern, um dadurch unsere Leser einigermaßen in den Stand zu setzen, über allfällige Thatsachen sich ein vor-

[1] Die christliche Mystik. Von J. Görres. Regensburg und Landshut 1836. I. Bd. Prodromus galeatus.

[2] 2 Thess. 2, 4.

läufiges Urtheil zu bilden. Entscheidende Stimme besitzt in diesem Punkte die Kirche allein. Es ist der Gegenstand schon interessant an sich und noch mehr in den gegenwärtigen Zeitumständen, die einerseits immer auf's Neue die Aufmerksamkeit auf diese Frage hinlenken und andererseits des Vortheils entrathen, daß ein rechtsgiltiges, oberhirtliches Gutachten unserer Meinung zur Richtschnur dienen kann. Wir müssen uns deßhalb an die allgemeine Lehre der Kirche halten, um im Stande zu sein, uns eine Ansicht zu bilden.

In diesen Zeilen wollen wir uns befassen 1) mit dem Wesen der Erscheinungen und Prophezeiungen, 2) mit ihrem Bestande und mit ihrer Bedeutung in der Kirche, 3) mit den Wahrzeichen der wahren und falschen Visionen und Prophezeiungen.

## I.

Visionen und Prophezeiungen sind im Allgemeinen ihrer Natur nach Erscheinungen der Mystik. Unter Mystik aber verstehen wir überhaupt und im weitesten Sinne des Wortes gefaßt jenes Gebiet von Erkenntniß und Wirkungskraft, das über dem gewöhnlichen Laufe des menschlichen Erkennens und Wirkens liegt. Die Ausdrücke „Mystik", „mystisch", „Mysterien", ursprünglich gebraucht von geheimen religiösen Lehren und Einweihungen, besagen ihrer Natur nach etwas Verborgenes, Geheimnißvolles und Unerklärliches, und zwar in mehrfacher Bedeutung: entweder bezeichnen sie etwas, das über das Gewöhnliche hinausgeht, ohne die Grenze des rein Natürlichen zu verlassen, oder sie bedeuten eine Erkenntniß und Wirkungskraft, die bloß reinen Geistern eigen ist, oder endlich Übernatürliches im strengen Sinne des Wortes, das bloß von Gott herrührt und aus übernatürlichen Zwecken vollführt wird. Wir können somit drei Gebiete der Mystik unterscheiden: ein natürliches, dann eines, das die Wirksamkeit der reinen Geister umfaßt, endlich das wahrhaft übernatürliche oder göttliche. Wir wollen alle Gebiete mit einigen Bemerkungen zu beleuchten suchen.

Bevor wir uns aber der Charakterisirung der verschiedenen Gebiete des Übernatürlichen zuwenden, wird es von Nutzen sein, wenigstens in allgemeinen Zügen die Grenzen des natürlichen Lebens und das Zustandekommen und den Verlauf der menschlichen Acte zu zeichnen. Wir gewinnen damit einen festen Standpunkt, auf dem wir den Übergang des Natürlichen zum Übernatürlichen leichter beobachten können.

Der Mensch ist ein leiblich-geistiges Wesen; Leib und Seele verbinden sich in ihm zu einer Lebenseinheit. Und zwar besteht diese Lebenseinheit nicht bloß darin, daß die Seele die eigentliche Trägerin des gesammten Lebens ist und dessen Functionen nicht bloß durch sich, sondern auch mit Beihilfe der sinnlichen Vermögen vollzieht, sondern sie ordnet auch die Bethätigungen dieser verschiedenen Vermögen so zu einander, daß sie einander helfen, ergänzen und eine menschliche Gesammtthätigkeit ausmachen. Ein Blick auf das Entstehen und auf den Verlauf der menschlichen Acte kann uns dieses zeigen. Wie kommt denn ein menschlicher Act zu Stande? Er beginnt mit den äußeren Sinnen. Durch die äußeren Sinne wird der Gegenstand dem inneren Sinne der Seele vermittelt und von demselben vermittelst der Phantasie in einem geistig-sinnlichen Bilde (species impressa, phantasma) aufgefaßt, worauf sogleich sich in den niederen Willensvermögen eine geistig-sinnliche Regung der Zuneigung oder des Widerwillens kundthut (Leidenschaft), die aber keinen moralischen Werth hat ohne Beistimmung des höheren Willens. Dieses geistig-sinnlichen Bildes der Phantasie bemächtigt sich nun das höhere Erkenntnißvermögen und formt sich ein rein geistiges Bild des Gegenstandes (species expressa, species cognoscibilis), indem es durch Abziehen und Anwendung von allgemeinen Begriffen (species cognoscibilis universalis) das Einzelbild verklärt und in ein geistiges umschafft. So erhält die Seele vermittelst des Phantasiebildes und ihrer eigenen rein geistigen Begriffe ein geistiges Bild des Gegenstandes und legt es dann dem höheren Willen zur Begutachtung vor. Durch die Entscheidung dieses Willens wird der menschliche Act vollzogen und besiegelt. Wie wir sehen, ist der menschliche Act, der Doppelnatur des Menschen entsprechend, nothwendig von geistig-sinnlicher Beschaffenheit, und beide, sowohl die Thätigkeit der sinnlichen als die der rein geistigen Vermögen, gestalten sich zu einem zusammengesetzten Princip des menschlichen Lebens.

Aus dem Gesagten können wir uns einige Sätze zusammenstellen, die uns in den Stand setzen, zu beurtheilen, inwiefern sich in unserem Leben etwas Übernatürliches begibt.

Da unsere Acte wesentlich geistig-sinnlicher Natur sind, so können wir erstens natürlicherweise nichts denken und nichts erkennen ohne Phantasiebild, sei es nun, daß dieses dem geistigen Begriff vorausgeht oder demselben folgt. Es ist dieses der alte Satz der Philosophie: Nichts ist im Erkenntnißvermögen, was nicht vorher durch die Sinne gegangen.

Ebensowenig sind wir zweitens im Stande, natürlicher Weise einen Geist zu sehen oder mit ihm zu verkehren, es sei denn durch die Vermittlung der Sinne. Das Geistige muß also für unsere Sinne auf irgend eine Weise wahrnehmbar werden.

Zu diesem Zwecke ist es drittens nothwendig, daß dasjenige, dessen Existenz unsere Sinne bezeugen sollen, denselben unmittelbar gegenwärtig sei. Unser Geist zwar kann sich wohl Abwesendes als existirend denken und vorstellen, die Sinne aber können sichere Kenntniß nur von dem haben, was und inwiefern es in ihren Bereich fällt; über alles Andere müssen wir auf anderem Wege versichert werden.

Viertens verhält es sich auf ähnliche Weise auch mit unserem Willen. Auch er ist wie der Verstand an die sinnlichen Fähigkeiten gebunden und kann nur durch dieselben auf die unmittelbare Nähe wirken. Jede andere Wirkungsweise ist nicht natürlich und muß durch Zwischenträger vermittelt werden.

Bezüglich des Zukünftigen fünftens sind wir wohl im Stande, mit Sicherheit vorauszusehen, was nach bekannten und unabänderlichen Naturgesetzen nothwendig eintreffen muß; wozu sich aber freie Wesen bestimmen werden, dafür haben wir natürlicherweise keine Sicherheit, sondern bloß Muthmaßung.

Gehen wir nun nach diesen Vorbemerkungen zu den einzelnen Gebieten der Mystik über.

1. Das erste Gebiet umfaßt eine Art der Erkenntniß und Wirksamkeit, der man sonst im gewöhnlichen Leben nicht begegnet und die sich der Erkenntniß und Wirkungsweise der reinen Geister einigermaßen nähert, ohne jedoch die Grenzen der Menschennatur gänzlich zu überschreiten. Es ist viel mehr etwas Ungewöhnliches als Übernatürliches, mit dem wir es hier zu thun haben. Die Berechtigung dieses Gebietes kann man von vornherein wenigstens füglich wohl nicht läugnen. Denn, wie Görres bemerkt [1], laufen neben den gebahnten Heerstraßen, auf denen das Leben in geordneten, klar überschaubaren Verhältnissen sich fortbewegt, noch andere Pfade, auf denen ausnahmsweise das Ungewöhnliche fortschreitet. Dieses Ungewöhnliche dann schreibt er auf Rechnung der Mannigfaltigkeit von menschlichen Zuständen und Anlagen, bei denen wohl hin und wieder gleichsam ein Überbleibsel des ursprünglichen Zustandes

[1] Mystik, III. Bd. 6. Buch, III. und IV. Der physische und psychische Grund der dämonischen Mystik, besonders S. 151 ꝛc.

im Paradiese sich zeigt und die damaligen Beziehungen mit der Umwelt einigermaßen festhält und fortspinnt. Der Mensch nämlich, als Geist und Leib in einer Person geeint, und bestimmt, die sichtbare Schöpfung zu beherrschen, ist das Centrum, in dem sich die Radien der Geister- und Materienwelt berühren, und so steht er mit beiden Hemisphären der Schöpfung als etwas Gleichartiges und Angehöriges in der lebendigsten Wechselbeziehung. So bietet er allerdings in seiner Natur den Anknüpfungspunkt für Ausschreitungen nach beiden Seiten hin. Dieses Ausschreiten nun in das Gebiet der natürlichen Mystik hätte alsdann seinen Grund und Stützpunkt in dem ungewöhnlichen Überwiegen, in einer außerordentlichen Concentration und Ausbildung irgend einer Fähigkeit, durch die er sich in ungewohnte Rapporte zu seiner Umwelt setzte und das Wirken reiner Geister nachahmte. Von der natürlichen Magie und von dem natürlichen Scharfsinn unterschiede sich also dieses Gebiet in folgender Weise: Bei der natürlichen Magie ist der Grund des Wunderbaren lediglich mechanische Geschicklichkeit, hier ist es Übermacht der Anlage; beim politischen und wissenschaftlichen Scharfsinn thut viel die erworbene Kenntniß von Dingen und Menschen nebst vernünftigem Schließen, hier ist das Vermögen unerworben und unvermittelt.

Indessen ist es sehr schwer, mit einiger Sicherheit einige eigenthümliche Erscheinungen dieses Gebietes festzustellen. Sinnentäuschung, Spiel der Einbildung, Unverbürgtheit der Thatsachen und wirkliches Hereindringen aus anderen Regionen der Mystik verflüchtigen dieses Gebiet zu einer wahren Nebellandschaft, ja zu einem Reich der bloßen Möglichkeit. Außer gewissen Vorgefühlen und Vorahnungen (sogenannten Vorgeschichten), außer einigen leichteren Erscheinungen des magnetischen Somnambulismus (wie des Durchfühlens von irdischen Substanzen, z. B. beim Wasserschmecken), sowie des „zweiten Gesichtes", können alle anderen Äußerungen einfacher und sicherer dem Einfluß höherer Mächte, sei es guter oder böser, zugeschrieben werden. Das Überwiegen von Naturanlagen ist kaum mehr als der Anknüpfungspunkt für die Mystik, namentlich für die dämonische. Hiermit ist nicht gesagt, daß wir alle außerordentlichen Thatsachen, die an und für sich indifferent sind und sich weder durch eine Abnormität der Erscheinung, noch durch unsittlichen Charakter offenbar als dämonisch ausweisen, gleich dem Einfluß übernatürlicher Ursachen zuzumessen haben. Das wäre unklug. Man thut immer sehr gut, bei natürlichen Ursachen zu bleiben, so lange man durch wichtige Gründe nicht weiter getrieben wird. Andererseits ist es aber

auch unzweifelhaft durch die Erfahrung festgestellt, daß gerade dieses Gebiet der sogen. natürlichen Mystik wegen seiner Unerforschbarkeit der willkommene Schlupfwinkel ist, in den der böse Geist sich zurückzieht und sein Treiben durch Aushängen und Vorgeben geheimer bisher unbekannter Naturkräfte zu verhüllen sucht. So muß z. B. heutzutage ein gewisses natürliches „magnetisches Fluidum" alle Ungeheuerlichkeiten und Schändlichkeiten des Magnetismus und des Spiritismus als einfache Naturwirkungen verantworten. Mit Recht verwahrt sich aber dagegen sowohl eine gesunde Philosophie, als auch die Kirche. Gerade diese letztere Erfahrung genügt aber, um uns gegen dieses unsichere Gebiet der natürlichen Mystik höchst vorsichtig, ja mißtrauisch zu stimmen. Wir haben es hier mit einigen Worten berührt, um den ganzen Überblick über den Stoff zu haben und weil in Büchern, die über Mystik handeln, oft davon die Rede ist.

2. Gehen wir jetzt über zu dem höheren und ungleich sicherern und bekannteren zweiten Reiche der Mystik, welches den Kreis der Erkenntniß und Wirkungskraft der reinen Geister umfaßt und dem Menschen bloß durch deren Einfluß einigermaßen vermittelt werden kann. Unter den reinen Geistern verstehen wir sowohl die guten als die bösen Engel. Bezüglich der natürlichen Gaben nämlich stehen sie sich, abgesehen von dem Mehr oder Weniger ihrer individuellen Begabung, im Allgemeinen gleich. Diese Geister nun, ohne Schatten einer Leiblichkeit, bloß mit Verstand und Willen begabt, erkennen nicht wie wir durch Vermittlung der Sinne, sondern auf rein geistige Weise ihre geistige Umwelt und wirken auf sie; gleichfalls stehen sie auch in natürlicher Beziehung zu der sichtbaren, materiellen Schöpfung. Durch angeborene geistige Begriffe erkennen sie unendlich besser als wir, ohne mühsames Forschen und Schließen und ohne Fehl, das ganze Reich der Natur mit all' seinen Gesetzen, Kräften, Wirkungen und Geheimnissen. Vermöge ihrer natürlichen Bewegkraft bemächtigen sie sich der Materie und wirken durch Bewegung und Veränderung auf sie, und zwar in Macht- und Kraftverhältnissen, die für unsere Chemie, Physik und Mechanik ganz unberechenbar sind, aber immerhin innerhalb der Gesetze der Natur, wenn Gott sie nicht zu Wundern ermächtigt. Auch mit dem Menschen stehen sie in mannigfachem natürlichem Bezug: sie können durch angeborene Kraft vorübergehend Luftleiber annehmen und so oder auch unmittelbar sich dem Menschen wahrnehmbar machen; vermöge ihres außerordentlichen Scharfsinnes sehen sie viel Zukünftiges mit zutreffendem Urtheil voraus,

die freien Handlungen mit Sicherheit jedoch nur, falls Gott sie ihnen offenbart; sie wirken nicht bloß auf unsere äußeren Sinne, sondern auch auf die Phantasie, aber bloß mittelbar durch Vorhalten von Objecten oder durch Veränderungen in den sinnlichen Organen; Verstand und Wille bleiben ihnen verschlossen. Mit Gottes Zulassung bemächtigen sie sich selbst der leiblichen Organe des Menschen durch die sogen. Besessenheit und bedienen sich derselben zu Handlungen, die nur ihnen eigen sind; sie verkündigen räumlich Entferntes und vollführen wahre Ungeheuerlichkeiten von Kraft. — Wir sehen, alle diese Bethätigungen gehen über das Maß des Natürlichen hinaus, ohne jedoch eigentlich übernatürlich zu sein, weil sie sich innerhalb der Naturgrenzen bewegen, insofern nämlich die Natur nicht bloß die Sinnen-, sondern auch die Geisterwelt umfaßt; sie sind jedoch übermenschlich, weil sie in Kenntnissen und Thätigkeiten bestehen, die einer geistlich-sinnlichen Natur, wie der Mensch sie hat, unter allen Umständen aus sich unerreichbar sind.

An dem Dasein dieses Reiches und mancher der angeführten Erscheinungen dürfen wir nicht zweifeln, ohne sowohl gegen den Glauben, als gegen alle geschichtliche Wahrheit zu verstoßen. Die heilige Schrift, die Profan- und Kirchengeschichte erheben unwiderlegbares Zeugniß für diese Wahrheit. Von wohlwollenden, lieblichen Wirkungen der heiligen Engel ist die heilige Geschichte voll, und ebenso unwiderlegbares Zeugniß legt sie ab von dem Dasein der dämonischen Mystik. Von der Erscheinung des Verführers unter den Bäumen des Paradieses durch alle Greuel und Teufeleien des Heidenthums bis auf das Verstummen des letzten Orakels bei Annäherung des Christenthums, von den Visionärinnen der gnostischen Secten [1] und den Zauberkünsten und Wahrsagereien, deren Behandlung wir so oft durch das Mittelalter in den kirchlichen Concilien begegnen [2], bis zu den Schwarmgeistern der neueren Zeit und bis auf unsere Tage, wo die dämonische Mystik neu aufgeputzt sich fortspielt im sogen. Magnetismus und Spiritismus, stehen die Wahrzeichen und Denkmale dieser Stadt Satans so sinnfällig und überzeugend und großartig vor unseren Augen da, daß man an ihrem Dasein ebenso wenig zweifeln kann, als an der Existenz ihrer Nebenbuhlerin, der Stadt Gottes. Das Aufkommen und der Bestand des Heidenthums wären praktisch wohl

---

[1] Tertulliani de anima, c. 9.

[2] Vgl. Görres, Mystik, III. Bd. 6. Buch, I. c. 3. Sixtus V. in seiner Constitution „Coeli et terrae creator".

nie möglich gewesen ohne dieses sichtbare Eingreifen dämonischer Mächte, deren gigantische Kraft den kleinen Menschen bewältigt, wenn er keine Stütze durch den Glauben an den wahren Gott besitzt.

Innerlich begründet aber ist die Existenz dieses Reiches vor Allem durch den Plan Gottes, seine eigene geistige Natur durch Erschaffung reiner geistiger Wesen zu offenbaren und dadurch die Abstufung und Abrundung der gesammten Schöpfung zu vollenden. Das Eingreifen der guten Engel in die sinnenfällige Schöpfung ist im Besondern noch begründet in dem großen, Alles durchziehenden Gesetz, die Ordnungen der niederen Schöpfung durch die obere verwalten und zum Ziele führen zu lassen. Ist dieses der providentielle Beruf der Engelwelt, dann war es ihrer Natur auch gegeben, mit der sichtbaren Welt in Berührung zu stehen und auf sie zu wirken. So umfaßt Gott alle Ordnungen der Schöpfung durch ein goldenes Netz von gegenseitiger Wirkung und Rückwirkung, von Geben und Empfangen; so entfaltet er ein herrliches und großartiges Bild seiner Weisheit, Macht und Güte. Die dämonische Mystik aber gründet zuerst in dem Abfall der Engel und in deren Haß gegen Gott und Gottes Ebenbild; ferner in dem teuflischen Gelüsten nach den Ehren der Gottheit; dann in der Zulassung Gottes selbst, welcher den gefallenen Geistern ihre natürliche und angeborene Macht über die niedrigere, sinnliche Schöpfung nicht benahm, sondern sie nur nach Ziel und Maß einschränkte, um die Erdenpilger zu prüfen, des Himmels würdig zu machen oder sie zu strafen; endlich in der Schuld des Menschen selbst, der durch die Sünde ein Höriger Satans wird und mehr oder weniger seinem Banne verfällt. Wie der Mensch nämlich, in dem Maße er Gott anhängt, Eins mit ihm und höheren, göttlichen Lebens gewürdigt wird, so schreitet auch der Mensch der Sünde in seiner Einfleischung in das Satanische fort und wird Träger und Inhaber von Mächten, die nur den verworfenen Geistern des Abgrundes gewärtig sind. Wir gehen auf die einzelnen Erscheinungen dieses Gebietes der Mystik hier nicht näher ein. Es ist eben nichts als das schreckliche, traurige und düstere Conterfei der übernatürlichen Mystik, das Schattenreich der Unordnung, das nicht verstanden wird ohne die Kehrseite des Lichtreiches, zu dem wir nun übergehen wollen.

3. Das eigentliche Gebiet der Mystik ist also das Übernatürliche im strengen Sinne des Wortes, d. h. eine Erkenntniß und Wirkungsweise, wie sie nur Gott eigen ist, von Gott ausgeht, unter seinem be-

sondern Beistande vollführt wird und zu Gott wiederkehrt; und zwar verstehen wir unter Mystik nicht das gewöhnliche Übernatürliche, sondern das Höhere oder das Übernatürliche in seinen erhabeneren Stufen und Entwicklungen. *Wahre Visionen und Prophezeiungen sind also Bethätigungen des höheren geistlichen Lebens.*

Das übernatürliche oder geistliche Leben, nicht bloß dem Grade nach, sondern von Grund und Wesen aus verschieden von dem natürlichen, hat zum Endzweck das übernatürliche beseligende Leben des Himmels, das in der unmittelbaren Anschauung und in dem bleibenden Besitz Gottes besteht, ein Ziel, das über alle Vermögen und alle Gedanken und Ahnungen des Natürlichen hinausgeht und ein wahrhaft göttliches Leben ist. Wenn dem so ist, dann muß dieses übernatürliche Ziel folgerichtig durch übernatürliche Mittel erreicht werden, und da das Ziel eben ein Leben von übernatürlichen Bethätigungen des Verstandes und des Willens ist, so muß es auch hienieden durch ein gleichartiges Leben vorbereitet werden. Das geschieht nun wirklich durch die Mittheilung der heiligmachenden Gnade und der mit ihr stets verbundenenen Tugenden und Gaben, die uns ein wahrhaft göttliches Leben mittheilen und uns zu Kindern Gottes und Erben des Himmels machen. Der Besitz also dieser Eigenschaften und Kräfte und deren Bethätigung zu guten Werken unter der Mitwirkung der Gnade, das ist das übernatürliche Leben hienieden; sein nächstes Ziel aber ist, unser ganzes Wesen durch eine unabsehbare Stufenreihe von Vervollkommnung zur Ähnlichkeit mit Gott emporzutragen und von Klarheit zu Klarheit in die Herrlichkeit des göttlichen Urbildes umzugestalten[1].

Unzählbar sind diese Stufen der Verähnlichung, je nach dem Maß der Gnade und nach der treuen, großmüthigen Beflissenheit, ihr zu entsprechen, sich zu entsagen und dem Geiste Gottes sich hinzugeben, um ihm allein anzuhangen. Es lassen sich aber in dieser Stufenreihe doch zwei deutlich getrennte Regionen unterscheiden. Die erste bezeichnet das gewöhnliche übernatürliche Leben des Christen, in welchem bloß die gewöhnlichen Gnaden und Tugenden zur Verwendung kommen. Es ist gleichsam ein Leben der Niederung. Die Dunkelheit des Glaubens hält den Gesichtskreis umfangen, nur durch himmlisches Hörensagen und durch

[1] „Alle Mystik hat das zum *Endziel* sich genommen, die Seele, die durch das Böse aus ihrem Ursprunge herausgetreten, in weite Gottesferne sich verirrt, in engster Gottesnähe wieder zu einigen mit diesem ihrem Ursprunge." Görres, Mystik, I. Bd. 3. Buch: Die reinigende Mystik, S. 311.

das grobe Gewebe der Schöpfung erkennt die Seele den Herrn; die Liebesfähigkeit des Herzens ist gebunden; mit Mühe ununterlässiger Anstrengung geht es den Weg hinan, nur selten fällt von dem Himmelsbaume ein Tropfen himmlischer Süßigkeit herab und erquickt die arbeitende und ringende Sinnlichkeit. Die zweite Region ist dem Wandeln auf der Höhe vergleichbar, der Umblick wird frei, das Steigen und Mühen ist vorüber, man wird mehr getragen und schwebt mehr, als man wandelt. Das Charakteristische dieser Stufe ist, daß Gott näher herantritt und gleichsam das Handeln in uns übernimmt, während wir selbst mehr empfangend und leidend verbleiben. Gott tritt aus den rohen Sinnbildern hervor, hüllt sich in neue, durchsichtigere, unendlich vollkommenere Formen, vermittelt sich durch dieselben unserem Sinne und unserem Verstande, berührt unser Herz mit dem Finger seiner unaussprechlichen Süßigkeit und zieht es zu einer erstaunlichen Gemeinschaft und Vertraulichkeit heran. In den höchsten Stufen dieser Vertraulichkeit mag es wohl scheinen, als wenn nur noch ein dünner Schleier den unmittelbaren Anblick der ewigen Schönheit entzöge. Es sind dieses die letzten und kühnsten Aufschwünge der Verähnlichung dieses irdischen Pilgerlebens mit dem Leben der Seligen. In diese Region tritt aber der Mensch erst ein nach einer durchdringenden Reinigung der höheren und niederen Vermögen, nach großen Opfern und Leiden, in keinem Falle ohne einen besondern zuvorkommenden Ruf Gottes.

Die verschiedenen Grade dieser zweiten Region faßt man gewöhnlich zusammen unter dem Begriff der *verliehenen oder eingegossenen Beschauung*, während man *erworbene* Beschauung jene Stufen des gewöhnlichen übernatürlichen Lebens nennt, die sich schon der zweiten Region nähern, aber doch noch durch eigenes Bemühen unter dem Einfluß der Gnade erreicht werden können. Diese verliehene Beschauung nun in ihrer Allgemeinheit gefaßt, ist nichts anderes als ein einfaches, klares Schauen einer göttlichen Wahrheit, welches die Seele mit Bewunderung, mit Wonne und mit Liebe erfüllt[1]. In dem Umfang dieser Begriffsbestimmung liegen nicht bloß das sogenannte Gebet der Ruhe,

[1] „Contemplatio est perspicuae veritatis jucunda admiratio.“ S. Aug. Lib. de spir. et anim. c. 32. „Contemplatio pertinet ad ipsum simplicem intuitum veritatis.“ Summ. S. Th. 2. 2. q. 180. a. 3 ad 1. — „Contemplatio perfecta . . . consistit in simplici intuitu et ponderatione alicujus veritatis divinae cum amore et admiratione illius.“ Suarez, De oratione et devotione, lib. II. cap. 13. n. 36.

der Einigung, nebst vielen andern Arten der Beschauung, bis zur Ekstase und zur Entzückung, je nachdem nämlich das Schauen in Wahrheit sich der Seelen- und Leibeskräfte bemächtigt und sie dahinreißt, sondern auch die Erscheinungen, Ansprachen und Offenbarungen, die wir Prophezeiungen nennen. Und zwar unterscheiden sich diese zwei letzteren Acte der Beschauung, nämlich die Erscheinung und Prophezeiung, von den vorher genannten nicht durch ihre Erhabenheit und Untrüglichkeit, — im Gegentheil, sie stehen in keiner naturgemäßen Verbindung mit jenen, werden bisweilen selbst Unvollkommenen, ja Sündern verliehen und sind selbst leichter der Verfälschung ausgesetzt; — ihr unterscheidendes Merkmal ist vielmehr eine eigenthümliche Klarheit und Deutlichkeit, unter denen uns eine göttliche Wahrheit vermittelt wird, während uns dieselbe bei den erstern bloß dunkel geboten wird [1]. Wir wollen nun näher auf das Wesen dieser beiden Acte der Beschauung eingehen.

Die Geisteslehrer unterscheiden drei Arten von Visionen, je nachdem der Gegenstand entweder zunächst den Sinnen oder der Phantasie oder bloß dem Verstande gezeigt wird. Die Erhabenheit dieser drei Arten von Visionen richtet sich genau nach der Würde und Vortrefflichkeit des Vermögens, in welcher sie bewirkt werden [2]. Somit ist die Vision der Sinne die unterste und wenigst vollkommene Art, die intellectuelle ist die erhabenste, die durch ein Phantasiebild gebotene hält die Mitte zwischen den beiden andern.

Die Vision der Sinne oder Erscheinung einfachhin kommt zu Stande, indem unsern äußeren Sinnen, dem Auge vorzüglich, auf außerordentliche und übernatürliche Weise ein Gegenstand in sichtbarer Gestalt gezeigt wird, sei es nun, daß die Gestalt wirklich außer uns (wenigstens als Luftgebilde) existirt, oder daß das Wahrgenommene außer uns keine Wirklichkeit besitzt und seine Gestalt durch höheren Einfluß bloß in uns durch innere Berührung und Veränderung des Sinnesorgans hervorgebracht wird. Letzteres scheint der Fall zu sein, sagt der hl. Thomas, wenn z. B. bloß eine Person das heilige Sacrament in Gestalt eines himmlischen Kindes sieht, während die übrigen nichts dergleichen an der heiligen Hostie wahrnehmen; ersteres aber, wenn alle oder viele

---

[1] Vgl. Scaramelli, Anleitung in der mystischen Theologie. Aus dem Italienischen übersetzt. Regensburg bei G. J. Manz. Zweiter Theil, Einleitung.

[2] Summ. S. Th. 2. 2. q. 175. a. 3 ad 4. Der hl. Thomas citirt an dieser Stelle den hl. Augustin für diese Ansicht. Cf. q. 173 a. 2.

Anwesenden das heilige Sacrament in dieser wunderbaren Veränderung erblicken[1]. Wie dem immer sei, es muß in unsern Sinnen eine wahrnehmbare Veränderung vorgehen, welche die Erscheinung vermittelt. Darin liegt der Unterschied zwischen dieser und den zwei andern Arten von Erscheinungen, die nur geistig uns gezeigt werden, und eben darin besteht auch ein besonderer Grad ihrer Sicherheit und Zuverlässigkeit, indem das Bewußtsein der Seele durch das Zeugniß der Sinne Bestärkung erhält.

Auf die eine oder andere der angegebenen Weisen können uns sowohl der Heiland, die Mutter Gottes, die Heiligen, die Engel, die Abgestorbenen, sowie auch die bösen Geister in sinnlichen Erscheinungen vorgeführt werden, natürlich stets auf höhere Macht, entweder durch Annahme eines ätherischen oder wirklichen Leibes, oder durch wunderbares Hervorbringen dieser Gestalten in unsern Sinnesorganen. Beispiele dieser Erscheinungsart sind in der heiligen Schrift und im Leben der Heiligen so häufig, daß wir an der Wirklichkeit der Thatsache nicht zweifeln dürfen. Nach der Annahme der Gottesgelehrten, gestützt auf die Aussage der Schrift und der heiligen Väter, vollziehen sich diese Erscheinungen gewöhnlich durch die wirkende Kraft der Engel[2]. Die heiligen Engel wirken die Gebilde der himmlischen Erscheinungen, die bösen Engel die der dämonischen. Letztere, sowie die verdammten Seelen sollen sich auch bisweilen zu ihren Erscheinungen todter Leiber und Thierleichen bedienen. In jedem Falle aber wird, weil die Künstler hier höherer übermenschlicher Begabung sind, die Wirkung ihres Gebildes im Ausblick in die Geheimnisse der Natur und Ewigkeit und in der Einwirkung in uns auf den Verstand, auf die Phantasie, auf die Affecte des Willens ein viel gewaltigerer sein, als bei der lebhaftesten Erscheinung der Natur.

Die Vision durch die Phantasie oder die imaginäre Vision findet statt, wenn nicht unseren Sinnen, sondern unserer Phantasie auf übernatürliche Weise ein Gegenstand vorgehalten wird, und zwar in einem viel klareren Lichte, als dieß durch die Sinne geschehen könnte. Die Phantasie, diese Tausendkünstlerin, die in ihrem Spiegel die Geheimnisse der sinnlichen und geistigen Welt reflectirt, das Sinnliche zu Geistigem

---

[1] Summ. S. Th. 3. q. 76 a. 8.

[2] Summ. S. Th. 1. 2. q. 98. a. 3. S. Aug. De Trinit. l. 3 c. 11. S. Greg. Moral. lib. 28. c. 1.

verklärt und dem Geistigen sinnliche Plastik gibt, kann zwar mit dem Caleidoskop ihres Gedächtnisses stets andere und schönere Bilder und Gestalten zusammensetzen und auch neue erfinden. Das ist aber bloß natürliche Thätigkeit und nicht die Mechanik, durch welche die übernatürlichen imaginären Visionen zu Stande kommen. Das Übernatürliche bei dieser Art von Erscheinungen ist vielmehr, daß unserer Phantasie unmittelbar von Gott ganz neue, ungewohnte Bilder, die wir nie aus uns hätten hervorbringen können, geboten werden, oder daß alle, dem Schatz des Gedächtnisses anvertraute Gebilde zur Verwendung kommen, aber durch neue Zusammensetzung und unter einem höhern, viel herrlicheren Lichte. Unter der Wirkung dieses übernatürlichen Lichtes strahlt dann auch das Phantasiebild unverhältnißmäßig mächtiger, als jede sinnliche Wahrnehmung, weil die Phantasie eine höhere Fähigkeit der Seele ist und deßhalb auch vollkommenere Gebilde schaffen kann, als sie den Sinnen begegnen können. Diese Art von Visionen entsteht gewöhnlich plötzlich, — sonst müßte man sie nach der Ansicht der hl. Theresia nämlich für die Wirkung einer längern Betrachtung halten; — ebenso ist sie nur von kurzer Dauer, weil ihr Eindruck ein sehr tiefer und mächtiger, ja mächtiger als der der sinnlichen Visionen ist, und weil die Seele die Gewalt der Gemüthsbewegungen nicht lange aushielte. Dazu kommt noch, daß die imaginäre Vision gewöhnlich bald in eine intellectuelle übergeht, bei der das Phantasiegebilde erlischt. Es ist natürlich, daß bei dieser Art Vision wegen der Heftigkeit der Affecte und der Erhabenheit der Erkenntniß häufig Ekstase oder gänzliche Gebundenheit der äußeren Sinne eintritt, was bei der sinnlichen nicht der Fall ist, da deren Natur die Mitwirkung der Sinne erheischt [1].

Die intellectuelle Vision besteht in der gewissen und klaren Erkenntniß eines Gegenstandes, der ohne Mitwirkung der Sinne und der Phantasie unmittelbar dem Verstande gezeigt wird. Wir haben oben schon gesehen, daß dieß für uns Menschen nicht die natürliche Art und Weise ist, etwas zu erkennen. Nur durch eine höhere Macht kann es möglich gemacht werden, daß die Seele in einzelnen Fällen nach Art eines reinen Geistes einen Gegenstand erkennt, ohne der Vermittlung sinnlicher Bilder zu bedürfen [2]. Diese höhere Macht ist aber niemand anders als Gott selbst, der die Gesetze der Natur gibt und sie auch auf-

[1] Suarez, l. c. c. 17. n. 10; c. 19. n. 30.
[2] Summ. S. Th. 2. 2. q. 174. a. 2 ad 4.

heben oder auf vollkommenere Art ersetzen kann. Das ist nun der Fall bei der intellectuellen Vision. Sie ist ein reiner Verstandesact und kommt zu Stande theils durch ganz neue, übernatürlich eingegossene Begriffe, oder durch schon vorhandene, die aber unter dem ordnenden und verklärenden Einfluß eines höheren Lichtes und einer höheren Kraft ohne Mitwirkung der Phantasie dem Verstande strahlen. Phantasie und Verstand sind ja verschiedene Vermögen; die Abhängigkeit des Verstandes von der Phantasie ist nicht so wesentlich, daß sie nicht ersetzt werden könnte; für das Gewöhnliche veranlaßt die Phantasie den Verstand zum Handeln und begleitet denselben, durch höhere Kraft aber kann die Geleitschaft, die Mitwirkung und Sympathie der Phantasie aufgehoben werden [1]. Es ist dieses die erhabenste und zuverlässigste Art von Visionen, weil sie Gott allein zum Urheber hat und gewöhnlich nur sehr vollkommenen Personen zu Theil wird, während in den zwei vorhergehenden Arten persönliche Täuschung und Betrug des bösen Feindes mannigfaltigen Einfluß üben können.

Man unterscheidet zwei Arten dieser Vision, eine undeutliche und eine ganz klare und deutliche [2]. Bei der ersten besitzt die Seele die unzweideutigste und unzweifelhafteste Gewißheit, daß ihr der Gegenstand nahe ist und gezeigt wird, aber im Allgemeinen ohne eine bestimmte Kenntniß und Unterscheidung des Einzelnen; bei der zweiten Art ist diese Gewißheit und Klarheit eine deutliche und in's Einzelne gehende Erkenntniß der Beschaffenheit des Gegenstandes, ungefähr nach der Art, wie die reinen Geister die Körperwelt sehen und erkennen. Diese Art von Vision bietet den Vortheil, daß sie lange Zeit ununterbrochen fortdauern kann und daß sie der Seele für ihr gewöhnliches Thun und Lassen die freie Verwendung ihrer Vermögen läßt [3]. Die höheren Grade dieser Beschauung aber sind gewöhnlich nicht nur von Ekstasen, sondern auch von andern Begnadigungen begleitet, wie Stigmatisation, wunderbaren Blutungen, Leuchten und Schweben des Leibes, die mehr oder weniger Anticipationen des verklärten Lebens sind. Es gibt auch nichts so Erhabenes, das nicht durch diese Arten von Vision erkannt werden kann, nur fehlen bei den erhabensten Gegenständen, wie bei dem Geheimniß der heiligsten Dreifaltigkeit, die Ausdrücke, das Gesehene mit-

[1] Suarez l. c. c. 14. n. 4.
[2] Scaramelli, a. a. O. II. Bd. 1. Abschn. 8. Kap. S. 95.
[3] Scaramelli, a. a. O. S. 102.

zutheilen[1]. In kaum einem Falle aber ist diese Erkenntniß eine unmittelbare Anschauung Gottes, denn diese ist das Vorrecht des Himmels. Hienieden ist auch die höchste und erhabenste Erkenntniß stets noch vermittelt durch geschaffene, wenngleich unendlich höhere und vollkommenere Begriffe und durch ein höheres göttliches Licht, das aber nicht das Leuchten der unendlichen Schönheit selber ist[2].

So viel über die Visionen. Ihnen verwandt als klare Acte der Beschauung und häufig ihnen verbunden sind die Offenbarungen und Prophezeiungen. Offenbarung überhaupt ist jede Enthüllung einer verborgenen Wahrheit, jede Kundmachung göttlicher Geheimnisse mittelst übernatürlicher Erleuchtung, welche jeden Zweifel an der Wahrheit und an deren göttlichen Offenbarung ausschließt. Man unterscheidet zwei Arten von Offenbarung: die eine, an alle Menschen durch die von Gott erwählten Organe gerichtet, wird uns übermittelt durch die ordentlich bestellten Träger des kirchlichen Lehramtes und ist bindend für alle; die andere, außerordentliche, neben der ersten hergehend und ihr untergeben, ist gerichtet an Privatpersonen und heißt deßhalb Privatoffenbarung. Von dieser allein handeln wir hier. Zu den Offenbarungen nun gehört die Prophezeiung. Sie ist im weitern Sinne des Wortes eine Offenbarung göttlicher Geheimnisse, nur ist zu bemerken, daß in jene Kreise der Geheimnisse, welche Gegenstand der Prophezeiung sind, nicht jene höhere Erkenntniß Gottes und seiner Eigenschaften gehört, die in den verschiedenen Graden der Beschauung mitgetheilt wird und für alle im Dunkel des Glaubens niedergelegt ist; wir verstehen hier unter göttlichen Geheimnissen vielmehr besondere Mittheilungen über geheime Rathschlüsse und Absichten Gottes, sei es nun, daß sie sich auf die Vergangenheit oder auf die Zukunft beziehen. Im gewöhnlichen und engern Sinne des Wortes aber bezieht sich die Prophezeiung vornehmlich auf Künftiges.

Die Bedingungen einer wahren Prophezeiung, wie überhaupt einer göttlichen Offenbarung, sind erstens, daß der Gegenstand derselben an und für sich natürlicher oder übernatürlicher Weise auf gewöhnlichem Wege dem Empfänger unter obwaltenden Umständen nicht bekannt sein

---

[1] 2 Kor. 12, 4.

[2] Abgesehen vom Heilande und von der Mutter Gottes nehmen große Theologen eine vorübergehende unmittelbare Anschauung der Gottheit bloß an von Moses, Johannes dem Täufer, St. Paulus; andere Theologen läugnen selbst dieses.

konnte; zweitens, daß der Empfänger klar unterrichtet sei bezüglich des Gegenstandes der Offenbarung, eine bloße Andeutung oder ein zweideutiges Symbol genügt nicht; drittens muß für dieselben unzweifelhaft feststehen, daß Gott es ist, der offenbart, und daß in Folge dessen unumstößlich wahr ist, was ihm geoffenbart wird. Diese unzweifelhafte Gewißheit, daß Gott es ist, der spricht, ist hier die Hauptsache und gleichsam das Princip der Sicherheit und Gewißheit. Wo diese Gewißheit fehlt, ist die Mittheilung keine Offenbarung, keine Prophezeiung, wenigstens kann sie nicht als solche auftreten und sich geltend machen. Ursache der Voraussagung ist in diesem Fall ein sogenannter prophetischer Instinct oder natürliches Muthmaßen. So waren Pharao und Baltassar keine Propheten, als sie die Gesichte von den sieben Ähren und von der schreibenden Hand hatten, weil sie den Urheber und die Bedeutung des Geschehenen nicht kannten. „Wie beim natürlichen Erkennen," sagt der hl. Thomas, „das Licht der Vernunft der Grund unserer Zustimmung ist, so ist hier das übernatürliche Licht der Grund dieser Überzeugung." [1] Diese Evidenz ist es auch, auf welche die Propheten sich stets berufen, wenn sie sich ihres göttlichen Auftrages entledigen. Daher die geläufigen Worte: „So spricht der Herr".

Bezüglich der Art und Weise, wie die Offenbarung oder Prophezeiung ertheilt wird, gibt es eine ebenso große Verschiedenheit und Gleichartigkeit, wie bei den Visionen. Bisweilen geschieht die Offenbarung vermittelst sichtbarer Visionen oder sinnlich wahrnehmbarer Worte, wie es geschah bei der Erscheinung Gottes im brennenden Dornbusch [2]; bisweilen in einer imaginären Vision, indem nämlich die verborgene Wahrheit in einem Sinnbilde geboten wird: so sah Jeremias das nahende Strafgericht über Jerusalem in Gestalt eines siedenden Kessels [3]; bisweilen bloß durch ein intellectuelles Licht oder durch bloße intelligible Begriffe, welche bloß dem Verstande das Geheimniß vermitteln; endlich bisweilen durch den sogenannten prophetischen Traum, der aber doch alle Eigenschaften einer wahren göttlichen Offenbarung besitzen muß und sich von den anderen Arten bloß durch die besondere Weise der Mittheilung unterscheidet. Wir finden in der heiligen Schrift nicht bloß Beispiele solch' prophetischer Träume verzeichnet, wie bei Salomon [4] und

---

[1] Summ. S. Th. c. Gent. lib. 3. c. 154. Summ. Theol. 2. 2. q. 171. a. 5. Cf. Suarez, De fide, disp. 8. lect. 4. n. 3 et 4.

[2] Exod. 3, 3. [3] Jerem. 1, 13. [4] 3 Kön. 3, 5.

bei Joseph, dem Nährvater Jesu [1], sondern auch deren göttliche Berechtigung anerkannt. So heißt es: Ist ein Prophet des Herrn unter euch, so will ich ihm erscheinen im Gesicht und reden mit ihm im Traum [2].

Die Vorzüglichkeit dieser verschiedenen Art der Mittheilung richtet sich auch hier genau nach der Natur des Vermögens, durch welches die Offenbarung vermittelt wird [3]. Bezüglich der Entrückung der Sinne kann im Allgemeinen gesagt werden, daß bei den Offenbarungen durch eine sinnliche Vision die Ekstase nicht eintritt, weil die äußeren Sinne in Thätigkeit sein müssen, wohl aber kann Ekstase bei den andern Arten der Offenbarung eintreten. Es ist nur noch zu bemerken, daß die Prophezeiung zu den Gnaden- oder Geistesgaben gerechnet wird. Die Geistesgaben aber sind übernatürliche Gnaden, die zunächst nicht zum Nutzen des Empfängers, sondern zum Frommen der Andern verliehen werden. Die Ausübung dieser Gabe gibt also kein vollgiltiges Zeugniß von der Heiligkeit des Prophezeienden; wir sehen ja in der heiligen Schrift, daß selbst Sünder als Werkzeuge der Prophetengabe auftreten [4]. Eben so wenig ist die Prophetengabe ein stets innewohnendes, habituelles Licht, das nach Wunsch dem Träger zum Gebrauche steht; sie wird vielmehr gewöhnlich bloß vorübergehend und unter dem Einflusse des offenbarenden Gottes verliehen.

So viel über das Wesen der wahren Visionen und Prophezeiungen. Wie wir sehen, finden sich beide oft zusammen, vollziehen sich durch dieselben Acte und vervollständigen sich gegenseitig zu einem vollkommenen Verkehrmittel Gottes mit dieser sichtbaren Welt.

Es sind diese drei Arten von Visionen gleichsam drei himmlische Lichter, welche in die drei über einander gebauten Geschosse der irdischen Wohnung des Menschen hineinleuchten und mit dem anbrechenden Licht des himmlischen Vaterlandes erhellen; es sind die drei Sprossen der Jakobsleiter, auf welchen der Erdenpilger zur Gottähnlichkeit emporsteigt und auf deren Spitze Gott selbst mit enthülltem Antlitz steht: auf der ersten werden die äußern Sinne des Menschen übernatürlichen Umgangs gewürdigt, auf der zweiten wird seine Phantasie hellsehend, auf der dritten verkehrt er nach Geisterart mit den Geistern. Das sind die wunderbaren Aufgänge der Mystik.

---

[1] Matth. 2, 13. 19. [2] Num. 12, 6.
[3] Summ. S. Th. 2. 2. q. 174. a. 2 et 3.
[4] So Balaam, Num. 24, 17; Kaiphas, Joh. 11, 51. Vgl. Matth. 7, 22.

Um uns die abstracte Theorie, deren wir uns bis jetzt bedient, einigermaßen anschaulich zu machen, wollen wir hier die hl. Theresia über diese Geheimnisse der Mystik in ihrer stets so verständigen und doch so naiven und anschaulichen Sprache reden lassen; wir haben an ihr eine erfahrene und bewährte Zeugin. Sie drückt sich über die intellectuellen und imaginären Visionen folgendermaßen aus[1]:

„An einem der Festtage des glorreichen Apostels Petrus befand ich mich im Gebete; da bemerkte, oder besser zu sagen, fühlte ich — denn mit den Augen des Körpers oder der Seele[2] erblickte ich nichts — oder da schien es mir, als ob Christus neben mir stehe, und ich bemerkte, daß er es war, der mit mir redete, wenigstens bedünkte es mich so[3]. Da ich von dergleichen Erscheinungen gar keine Kenntniß hatte, fürchtete ich mich sehr und that nichts als weinen. Kaum hatte er mir aber ein Wort der Versicherung gegeben, so ward ich wie gewöhnlich ruhig und vergnügt und fürchtete mich nicht mehr. Jesus Christus schien mir immer zur Seite zu gehen; da es aber keine imaginäre Vision war, so konnte ich keine Gestalt unterscheiden, stets aber empfand ich klar, daß er auf meiner rechten Seite stand und Zeuge von Allem war, was ich that. Sobald ich mich ein wenig sammelte oder nicht sehr zerstreut war, konnte ich nicht in Ungewißheit sein, wer sich neben mir befand. Alsbald wendete ich mich sehr geängstigt an meinen Beichtvater, um es ihm mitzutheilen. Er fragte mich, in welcher Gestalt ich ihn gesehen. Meine Antwort war, ich hätte ihn nicht gesehen. Er fragte weiter, wie ich denn wisse, daß es Christus sei. Ich entgegnete, auf welche Weise wisse ich nicht, dessenungeachtet könne ich nicht umhin, anzunehmen, er sei neben mir; ich sähe und empfinde das klar . . . Ich häufte nun Gleichnisse auf Gleichnisse, um mich verständlich zu machen, aber man kann in der That für diese Art von Vision meines Erachtens kaum passende Vergleiche finden. Denn sowie sie eine der erhabensten Visionen ist (dieß sagte nachmals ein heiliger, sehr erleuchteter Mann, Bruder Peter von Alcantara, und andere hochgebildete Männer . . .), so gibt es hienieden keine Ausdrücke, um dieß aussprechen zu können, namentlich für uns Ungebildete . . . Wenn ich sage, ich nehme ihn weder wahr mit den Augen des Leibes, noch mit denen der Seele, weil wirklich keine imaginäre Vision vorliegt, wie soll ich es denn nun verstehen und mir klar machen, daß ich ihn doch sehe, wie er neben mir ist? Sage ich: es sei ungefähr so, als wie eine Person, die im Finstern sitzt oder blind ist, eine andere neben sich weiß, sie aber nicht sieht, so paßt das auch nicht so ganz. Es ist wohl eine gewisse Ähnlichkeit da, aber keine große; denn in jenem

[1] Selbstbiographie, Kap. 27 und 28.

[2] Die Heilige nennt oft die Phantasie das Auge der Seele.

[3] Die schwankenden, unbestimmten Ausdrücke zeigen sogleich, daß es eine intellectuelle Vision war.

Falle nimmt man doch durch andere Sinne wahr, hört den Andern reden oder sich bewegen, oder berührt ihn. Von alledem ist hier nichts; man bemerkt auch keine Dunkelheit; die Darstellung erfolgt an die Seele vermittelst einer Erkenntniß, die klarer ist als die Sonne. Ich sage aber nicht, daß man die Sonne oder die Klarheit sieht, sondern man bemerkt ein Licht, welches, ohne erblickt zu werden, den Verstand erleuchtet.

„Es ist jedoch diese Gegenwart Gottes nicht, wie sie . . . im Gebet der Ruhe empfunden wird. Wenn wir das Gebet anheben wollen, scheint es uns, wir finden den, welchen wir suchen, und durch die geistlichen Rührungen des Glaubens und der Liebe . . . meinen wir gleichsam inne zu werden, daß er uns hört. Das ist eine große Gnade Gottes, . . . aber eine Vision ist es nicht, denn man merkt gar wohl, daß Gott dort bloß den Wirkungen nach gegenwärtig ist . . ., hier aber erkennt man klar, daß Jesus Christus, der Sohn der Jungfrau, gegenwärtig ist . . . Der Beichtvater fragte mich weiter: ‚Wer hat gesagt, daß es Christus sei?' ‚Er selber,' erwiederte ich, ‚hat es mir gesagt; allein bevor er es mir sagte, war es meinem Verstande schon wie eingeprägt, daß er es sei; er hatte es mir schon vorher mitgetheilt, allein ich sah ihn dabei nicht.' Wenn ein Unbekannter, den ich nur vom Hörensagen kenne, zu mir träte, und ich wäre blind oder säße im Dunkeln und er sagte mir, wer er wäre, so könnte ich ihm wohl glauben, doch nie so davon versichert sein, als wenn ich ihn vorher gesehen. Hier aber ist das wohl möglich, denn ohne ihn zu sehen, prägt er sich so deutlich erkannt ein, daß man, wie es scheint, ebenso wenig zweifeln kann, als über etwas, das man sieht, ja noch weniger, denn auch beim Sehen bleibt oft ein Bedenken, ob wir uns nicht täuschen, hier hingegen hinterbleibt, wenn auch anfänglich ein Verdacht entsteht, nachher eine so große Gewißheit, daß der Zweifel keinen Raum behält.

„Ebenso verhält es sich mit den Ansprachen, in welchen Gott die Seele unterrichtet, ohne zu sprechen. Dieses Sprechen ist so himmlischer Art, daß wir es uns mit aller Mühe nicht verständlich machen können. Gott senkt das, was er ihr zu verstehen geben will, tief in ihr Innerstes und stellt es ihr dort nach der Art der gedachten Vision ohne Bild und ohne Form von Worten dar. Dieses Wirken Gottes in der Seele ist sehr beachtenswerth . . . Ich glaube auch, daß der Teufel sich hier weniger einmischen kann und zwar aus folgendem Grunde. Diese Art von Vision und Ansprache ist so sehr Sache des Geistes, daß weder in den Seelenkräften noch in den Sinnen eine Regung stattfindet, mittelst deren der Teufel etwas erwirken könnte . . . Bei diesen Weisen, Mittheilungen zu empfangen, scheint es mir, will der Herr, daß die Seele einige Wissenschaft erlange von dem, was sich im Himmel begibt . . ., wie man sich dort versteht, ohne zu reden, so ist es hier: wenn Gott und die Seele mit einander reden und sich verstehen, so geschieht dieses bloß durch die Kraft seines Willens, daß sie verstehen soll . . . Es ist wie auf Erden, wenn zwei Personen einander lieb haben und einen scharfen Verstand besitzen; sie verstehen sich anscheinend ohne Zeichen durch bloße Blicke. So dürfte es auch hier sein."

So weit die hl. Theresia über die intellectuelle Vision; über die imaginäre schreibt sie[1]:

„Einige Tage brachte ich andauernd in jener (intellectuellen) Vision zu. Dieselbe förderte mich so, daß ich nicht aus dem Gebete heraus kam . . . Als ich mich eines Tages im Gebete befand, gefiel es dem Herrn, mir allein seine Hände zu zeigen; dieselben waren so ausnehmend schön, daß ich es nicht genugsam beschreiben kann . . . Wenige Tage darauf schaute ich auch das göttliche Antlitz, welches mich, wie mich bedünkt, völlig außer mich brachte. Ich konnte nicht begreifen, weßhalb sich der Herr so nach und nach zeigte, da er mir doch später die Gnade erweisen wollte, ihn ganz zu sehen; später habe ich aber erkannt, daß der Herr meiner natürlichen Schwäche gemäß verfahren ist . . . Eine so niedrige und armselige Person hätte eine solche Herrlichkeit nicht auf einmal zu ertragen vermocht.

„Eines Tages hörte ich am Feste des hl. Paulus die Messe. Da stellte sich mir die ganze heiligste Menschheit Christi dar, wie man sie in ihrer Auferstehung malt, mit solcher Schönheit und Majestät, daß es nicht auszusprechen ist . . . Ich sage nur, wenn es im Himmel zur Ergötzung der Augen nichts Anderes gäbe, als die große Schönheit der verherrlichten Leiber, es eine überaus große Herrlichkeit sein würde, besonders der Anblick der Menschheit unseres Herrn Jesu Christi, auch nur, wie sie hier erscheint . . . Derartige Visionen erblickte ich nie mit den leiblichen Augen, sondern bloß mit den Augen der Seele. Diejenigen, die es besser verstehen, als ich, sagen, die vorher erwähnte Weise sei vollkommener als diese, und diese wieder weit höher, als das Schauen mit den leiblichen Augen. Dieses Schauen ist, wie es heißt, die niedrigste Art. Dabei kann der Teufel am meisten Täuschungen anbringen . . . Ich selber dachte auch, nachdem eine solche Vision vorüber war, ich könnte mich getäuscht haben . . . Der Herr beeilte sich aber, mir die Wahrheit zu erklären . . . und hinterher sah ich selber meinen Irrthum ein. Denn wenn ich auch lange Jahre mich bemüht hätte, mittelst meiner Einbildungskraft etwas so Schönes zu ersinnen, so würde ich es doch nie vermocht haben, denn die Weiße und der Glanz allein übertreffen jeden möglichen Begriff.

„Es ist kein Glanz, welcher blendet, sondern eine liebliche Weiße, der Glanz wird gleichsam eingegossen, er entzückt den Blick auf's Höchste und ermüdet denselben nicht. Ebensowenig beläßtigt die Klarheit, welche man erblickt, eben weil man eine so göttliche Schönheit sieht. Es ist ein vom irdischen Licht so verschiedenes, daß selbst die Helle der Sonne, die wir sehen, wie verdunkelt gegen jene Klarheit ist und man das Auge nimmer öffnen möchte . . . Kurz, das Licht ist der Art, daß, welch großen Verstand Jemand auch haben mag, er sein Leben lang nicht dahin gelangen würde, es sich vorzustellen, wie es ist. Gott aber stellt es so schnell dar, daß man nicht einmal

[1] Selbstbiographie, Kap. 28.

Zeit hätte, die Augen zu öffnen, wenn es überhaupt nöthig wäre, sie aufzumachen. Es ist aber einerlei, ob man sie geöffnet oder geschlossen hält, wenn der Herr einmal will, daß wir sie sehen sollen; wir schauen sie alsdann auch, wenn wir nicht wollen. Einige Male jedoch erfolgte das Schauen so undeutlich, daß ich ein Bild zu sehen meinte, andere Male aber Christus selbst, je nach Maßgabe der Klarheit, in welcher es ihm gefiel, sich mir zu zeigen ... Das behaupte ich, die Vision, in welcher der Herr der Seele einen großen Theil seiner Größe und Majestät zeigen will, übt so große Gewalt, daß ich es für unmöglich halte, es könne sie Jemand ertragen, wenn der Herr nicht auf übernatürliche Weise durch eine Ekstase zu Hilfe käme; denn alsdann verliert die Seele durch den Genuß den Anblick der Vision dieser göttlichen Gegenwart. Allerdings vergißt sie diesen Genuß, allein seine Majestät und Schönheit bleiben doch so eingeprägt, daß es nicht möglich ist, dieselbe gänzlich zu verlieren, es sei denn, daß der Herr will, die Seele empfinde große Trostlosigkeit, alsdann vergißt sie anscheinend Gott. Hier aber (im Nachgenuß der imaginären Vision) ist die Seele wie umgewandelt, immer in Gott vertieft, und eine Liebe Gottes von hohem Grade scheint in ihr anzubrechen. Ist nämlich die frühere Vision, die Gott ohne Bild darstellt, auch viel erhabener, so bleibt es doch zur Stärkung der Erinnerung und zur leichteren, andauernden Beschäftigung unseres Verstandes von großer Wichtigkeit, daß die göttliche Erscheinung unserer Einbildungskraft eingeprägt bleibe. So stellen sich diese beiden Arten von Visionen fast immer mit einander ein und es hat dieß auch seinen guten Grund: mit der Phantasie erblickt man die Vortrefflichkeit, Schönheit und Herrlichkeit der heiligsten Menschheit, und mittelst der anderen Art wird uns zu erkennen gegeben, wie er Gott, wie er mächtig ist und Alles vermag und wie er Allem gebietet, Alles leitet und seine Liebe Alles erfüllt."

(Fortsetzung folgt.)

M. Meschler S. J.

# Recensionen.

**Die religiösen Alterthümer der Bibel.** Leitfaden für akademische Vorlesungen und zum Selbstunterricht. Bearbeitet von **Dr. Bernh. Schäfer,** außerordentl. Professor der Exegese an der königl. Akademie zu Münster. Mit einer Figurentafel. 8°. X u. 208 S. Münster, Theissing, 1878. Preis: *M.* 3.

Der Herr Verfasser ist bereits durch seine „Neuen Untersuchungen über das Buch Koheleth" und seine „Erklärung des Hohen Liedes" vortheilhaft bekannt. Veranlassung zur Abfassung obigen Leitfadens gab ihm die praktische Wahrnehmung, daß die älteren dießbezüglichen Werke von John, Aug. Scholz, Kalthoff dem Bedürfnisse heute nicht mehr genügen, auch schon deßwegen, weil sie die typische Bedeutung der alttestamentlichen Einrichtungen nicht in's gehörige Licht stellten — ein Mangel, der sich gleichfalls an dem gelehrten Werke von Haneberg bemerklich mache. Freilich „entschieden besser und brauchbarer ist das schöne Buch von P. Scholz, ‚Die heiligen Alterthümer des Volkes Israel'; aber ich fürchte, daß es zumal in heutiger Zeit für Manche zu voluminös oder vielmehr zu kostspielig ist" (Vorwort). Der Herr Verfasser will demnach das ausführliche Werk von P. Scholz nicht verdrängen oder durch ein besseres ersetzen, sondern seinen Lesern nur in gedrängter Kürze das Wissenswürdigste aus den religiösen Alterthümern vorführen. Neben den Theologie Studirenden hat er besonders Prediger und Katecheten, Gymnasial- und Seminarlehrer im Auge, denen er für ihre praktischen Bedürfnisse das nothwendige Verständniß der alttestamentlichen Einrichtungen erleichtern will. Referent hat die Überzeugung gewonnen, daß diesem Zwecke recht gut entsprochen wurde. Wer freilich eine eingehendere Belehrung wünscht, wer die einzelnen Ansichten für und wider abwägen, mit den beiderseitigen Auctoritäten sich bekannt machen oder für die betreffenden Punkte eine ausführliche Literaturangabe zur Hand haben will, der wird immer wieder mit Nutzen auf P. Scholz zurückgreifen, und dem kann und wird vorliegender Leitfaden nicht genügen. Aber er will, wie bemerkt, auch nicht das Werk von P. Scholz überflüssig machen. Nur in einem Punkte will er mehr bieten als P. Scholz — und dieses Versprechen ist in kurzen, aber häufigen Hinweisungen und Andeutungen eingelöst —: der ganze Alte

Bund soll allseitiger als Vorbild der christlichen Kirche dargestellt und es soll noch umfassender bewiesen werden, daß diese realen Weissagungen ihre Erklärung und Erfüllung im Neuen Bunde erhielten. In der That machen diese Andeutungen das Studium erst recht anregend und fruchtbar, und zeigen zugleich die Bedeutsamkeit und den bleibenden Werth des Alten Bundes. Manch' kirchliche Ceremonie gewinnt dadurch einen erhebenden Hintergrund, abgesehen von den Beweisen, die sich für Opfer und Eucharistie, Priesterthum u. s. f. ergeben. Beispielshalber verweisen wir nur auf S. 22, 50, 59, 92, 94, 98—103, 106, 112, 147, 156, 168, 179.

Der zu behandelnde Stoff wird in vier Abtheilungen zerlegt: 1) die Cultstätten (Stiftshütte, salomonischer, zweiter Tempel, Synagogen); 2) Cultpersonen, nebst Beschreibung und Bedeutung der priesterlichen Kleidung; 3) Culthandlungen, d. i. die verschiedenen Arten von Opfer, deren Bedeutung und Wirksamkeit, die religiösen (levitischen) Reinigungen und andere religiöse Handlungen (Gebet, Eid, Erstlinge, Zehnten, Gelübde, Fasten, religiöse Dichtung, Gesang, Musik); 4) Cultzeiten, d. i. der Sabbathcyclus, der Cyclus der großen Feste. Ein Anhang bringt kurze Aufschlüsse über religiöse Secten (Samaritaner, Pharisäer, Sadducäer, Essener) und religiöse Verirrungen (Höhen- und Bilderdienst, Götter von Kanaan, Babylon, Assyrien, Zauberei und Wahrsagerei). — Gut durchgeführt ist das Kapitel über die Wirksamkeit der alttestamentlichen Opfer; recht nützlich sind auch die Angaben über Synagogen-Gottesdienst am Sabbath und die Sabbathsatzungen zur Zeit Christi (S. 103, 156, 158).

Ein Leitfaden soll sich durch bündige Kürze, die zugleich Reichhaltigkeit einschließt, und besonders durch Genauigkeit auszeichnen. Referent glaubt, daß dieses zweifache Lob dem vorliegenden Leitfaden zu spenden sei; daß einige Ungenauigkeiten mit untergelaufen sind, wird Niemanden Wunder nehmen, der die Unmasse von Detailangaben bei Behandlung eines derartigen Stoffes in Erwägung nimmt. So ist es auffallend, warum zu wiederholten Malen die Maßbezeichnung „Fuß" statt Elle gesetzt, oder beide Bezeichnungen unmittelbar hintereinander gebraucht werden (z. B. 28 Ellen lang und 20 Fuß breit), während doch im Hebräischen die Maßbestimmungen nach derselben Maßeinheit gegeben sind; so S. 15, 33, 36, 41. Hier und da wäre ein Zusatz, wie „nach der Mischna", „nach rabbinischer Annahme" u. dgl., der Deutlichkeit halber erwünscht; der Leser wüßte dann alsbald, welcher Quelle die Angabe entstammte. So würde der Satz: „auch glaubte man, daß für Heiden keine Sühne sei" (S. 79), oder die Aufstellung des Verbotes, Fleisch und Milch zusammen zu genießen (S. 123), die nothwendige Beschränkung erhalten; ein solcher Zusatz wäre wohl auch S. 39 und 44 zum „Stein im Allerheiligsten" nicht überflüssig, und ebenso S. 154. Nach dem, was Keil, P. Scholz, v. Haneberg u. A. beibringen, läßt sich auch fragen, ob es richtig ist, einfach zu sagen: „der goldene Leuchter, dessen Lampen Tag und Nacht brannten" (S. 25 und ähnlich S. 151). Der Vollständigkeit halber hätte zu S. 17 und 27 bemerkt werden können, daß das Gesetzbuch neben der Lade im Allerheiligsten niedergelegt wurde; und zu S. 51, daß die Dienstzeit

der Leviten auch schon mit dem 20. Jahre begann (vgl. I. Paralip. 23, 24; II. Paralip. 31, 17). Mißverständlich ist beim Ritual des Friedensopfers (S. 96) der Ausdruck: „ein Kuchen von jeder Sorte wurde Jehova als Hebe dargebracht", da nach S. 92 man diese Redensart von dem Theil des unblutigen Opfers verstehen sollte, der in's Feuer kam. Es sollte heißen: „er wurde als Hebe dargebracht und fiel dem dienstthuenden Priester zu" (vgl. Lev. 7, 14). Nach der sonstigen Methode des Leitfadens kann es befremden, daß S. 121 die zur Zeit des zweiten Tempels beobachteten, sehr umständlichen Ceremonien des Eiferopfers gar nicht berührt werden. S. 131 ist eine Redewendung gewählt, wodurch zu den sogen. noachitischen Geboten auch die Haltung des Sabbaths und der Genuß von Ungesäuertem am Pascha gerechnet wird. Da die Enthaltung von aller Arbeit in voller Strenge nur für den Sabbath und den Versöhnungstag galt, die übrigen Festtage aber hierin nachstanden, so scheint es nicht passend, den Ausdruck „Sabbathruhe" zur Bezeichnung der an den Festen gebotenen Arbeitsenthaltung zu gebrauchen, z. B. S. 169, 174; P. Scholz verwendet hierfür „Arbeitsruhe", so daß „Sabbathruhe" nur den höchsten Grad der Ruhe bezeichnet. Im Ritus des Versöhnungstages (S. 176) erscheint die Schlachtung des Stieres zu früh angesetzt; sie erfolgt erst nach der Scheidung der Böcke und dem Bekenntniß für das Haus Aaron.

Da wir gerade am Kapitel der Ungenauigkeiten sind, so mögen auch noch einige Druckfehler mit vermerkt werden. Das Allerheiligste ist nicht 20 Ellen lang, sondern 10 (zu S. 15). Der Leuchter im Heiligthum stand gegen Süden, der Schaubrodetisch gegen Norden; darum ist nach der Figurentafel die Bezeichnung auf S. 17 und 18 gerade verkehrt; e ist der Leuchter und d der Schaubrodetisch. Abinadab, nicht Aminadab, ist S. 30 zu lesen. S. 31 ist 550, nicht 350, das Richtige. S. 86 oben ist Lev. 15, 29 (nicht 5, 29), S. 147 Esd. 9, 5 (nicht Esth.) zu citiren, und S. 131 nicht batal, sondern tabal zu lesen.

Die Einleitung bringt unter § 2 „Quellen und Literatur" einen recht nützlichen Überblick mit besonders für Anfänger dienlichen Bemerkungen über Philo, Josephus, über die Theile des Talmud u. dgl. Aber gerade weil der Talmud und späterhin die protestantische Literatur in dieser (relativen) Ausführlichkeit vorgeführt werden, hätte es uns billig geschienen, daß auch das Mittelalter etwas besser bedacht würde. Es wird aber in folgenden zwei Zeilen abgefertigt: „Im Mittelalter hat man einzelne Abschnitte der Alterthümer, z. B. Culthandlungen, Cultorte, in Verbindung mit der Fundamentaltheologie behandelt." Im Buch selbst treffen wir noch einige Citate aus St. Thomas 1, 2, qu. 102. Das ist Alles; aber doch zu wenig, will uns, den Zweck des Leitfadens angesehen, bedünken. Es ist allerdings richtig, daß manche der mittelalterlichen Schriftsteller bei Besprechung der mittleren Bücher des Pentateuchs, oder in eigenen Abhandlungen über das heilige Zelt, den Tempel, die Priestergewänder u. dgl. zu einseitig und zu sehr in's Minutiöse die allegorische, symbolische und typische Erklärung und Ausdeutung, den sensus spiritualis, hervorheben und darüber den Literalsinn und die archäo-

logische Erörterung nahezu ganz bei Seite lassen. So Petrus Cellensis (De tabernaculo), St. Bruno Astensis, Abt von Monte-Cassino, in seiner Expositio in Exodum, Levit., Num., der Verfasser der Quaestiones in Exod. etc., die unter den Opera dubia et spuria Bedae abgedruckt sind, und auch Rhabanus Maurus (Comment. in Exod.), während doch bei Rupertus Tuitiensis (De Trinitate et operibus ejus: in Exod. lib. IV., in Lev., in Num.) nebst weitgreifender Allegorie auch zutreffende archäologische Bemerkungen eingestreut sind. Aber auch diese allegorischen Erörterungen sind nicht werthlos. Den Grundsatz, aus dem sie hervorgehen, erkennen wir ja Alle an: daß der Alte Bund ein Typus Christi, ein Schatten und Vorbild der Güter des Neuen sei; sie sind sodann der sprechende Beweis, daß diese Auffassung stets in der Kirche die herrschende war, sie bilden sozusagen die Brücke und das vereinigende Band zwischen den heiligen Vätern und der späteren Theologie, und wir glauben hinzusetzen zu müssen, daß viele jener Erörterungen geistreich und scharfsinnig sind, ein sorgfältiges Sichversenken in das Studium des heiligen Textes und eine großartige Auffassung desselben bekunden. Manche jener Ausführungen brauchen einen Vergleich mit den in Bährs Symbolik gegebenen Ausdeutungen durchaus nicht zu scheuen. Neben dem typischen und allegorischen Sinne, der freilich vorwiegend ist, nehmen Andere auch auf die archäologische Beschreibung gute Rücksicht, so Isidorus Hispalensis (Quaestiones in Exod., Lev., Num.), Beda (Comment. in Exod. etc., de tabernaculo et vasis sacris, de templo Sal.), Adamus Scotus (De tripartito tabernaculo), Richardus a S. Victore (Expositio difficultatum); ganz besondere Erwähnung verdient Petrus Comestor mit seiner Historia scholastica. Von den theils antiquarischen, theils allegorischen Erörterungen des ebengenannten Richardus a S. Victore führt sogar Diestel (Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche, S. 191) die Worte Engelhardts an: „Sie sind voll Ruhe, Scharfsinn und Combinationsgabe und verrathen ein sehr fleißiges Studium der Schrift." Nennenswerth sind auch Annotationes elucidatoriae in Pent. von Hugo a S. Victore, über deren einen Theil Diestel sich äußert: „Vor dem Leviticus steht eine gedrungene klare Übersicht über den Opfercult; brauchbar, aber ohne von umfassenden antiquarischen Kenntnissen zu zeugen." Und so noch manches Andere.

Unrichtig ist auch, wenn S. 6 von Montanus, Lund, Menochius, Schröder gesagt ist, daß ihre Arbeiten im Thesaurus antiquitatum s. von Ugolino gesammelt seien.

Und nun noch ein paar Worte, die Opfertheorie betreffend. Welches ist das hauptsächlichste, das Centralmoment des Opfers? Der Herr Verfasser wendet sich gegen die Ansicht, daß die Blutsprengung dieses gewesen sei. Die Polemik ist insoferne sicher gerechtfertigt, als sie die protestantischen Theologen trifft, die der Schlachtung keine selbständige Bedeutung in der Opferhandlung zuschreiben, sondern sie bloß als Mittel gelten lassen, um Blut zur Sühne zu gewinnen. Allein wir vermögen auch nicht, wie S. 81 geschieht, den von Stöckl und Thalhofer entwickelten Anschauungen einfach beizutreten.

Stöckl (Das Opfer, S. 81) sagt: „Der vornehmste Act der Opferdarbringung bestand darin, daß das Leben des Opferthieres destruirt wurde durch Vergießung seines Blutes ... Diese Destruction des Lebens durch Blutvergießung war der Centralact des Opfers;" und Thalhofer (Das Opfer des Alten und Neuen Bundes, S. 54): „Die Tödtung ist die Darbringung selber; das Blut vergießend, die Schlachtung vollziehend, bringt der Opfernde das Leben, die Gabe des Lebens dar; die actuelle Lebenshingabe liegt im Blutvergießen, nicht im Blutsprengen ... das vergossene Blut ist nur noch der augenfällige Beweis für die bereits geschehene Lebenshingabe von Seite des Opfernden ... Trennung des Blutes vom Leibe ist für das blutige Opfer als Lebensopfer die forma sacrificii; als wesentliche Form des Opfers aber muß die Schlachtung central bedeutsam sein."

Allein so viel Bestechendes diese Ausführungen in den scharfsinnigen Entwicklungen am oben angeführten Orte auch haben, glauben wir, es liege im Wesen der Begriffe Opfer und Priester, daß das centrale Moment der ganzen Opferfunction eben vom Priester gesetzt werden müsse. Der Priester ist der Opferer, der Vollzieher der Opferhandlung, und es scheint undenkbar, daß das Wesen des Opfers, die forma sacrificii, da sein sollte ohne den Priester, oder bevor der Priester amtlich handelnd eingreift. Nun besteht aber nicht der geringste Zweifel darüber, daß die Schlachtung des Opferthieres, die Tödtung von Laien vollzogen wurde und daß der Priester erst die Blutsprengung als die erste rein priesterliche Handlung vollzog. Wir fragen: Ist das Wesen, der Centralact des Opfers möglich ohne priesterliche Handlung? oder ist die actio sacerdotalis etwa nur ein Accessorium, ein integrirender Theil der Opferhandlung? Man sehe obige Darlegungen an; nach ihnen wird „der vornehmste Act der Opferdarbringung, der Centralact des Opfers", von dem Laien verrichtet; der Priester tritt ein nach geschehener Darbringung, also nach vollendetem Opfer. Das scheint denn doch eine befremdende Theorie. In der That ist nach Thalhofer der Priester nur der Mittler, insoferne er das schon vollbrachte Opfer im Namen Gottes acceptirt, d. h. die Acceptation von Seiten Gottes darstellt. Es ist unmöglich, hier in längere Auseinandersetzungen einzugehen; es sei nur bemerkt, daß diese Auffassung der priesterlichen Mittlerschaft uns nicht in der classischen Begriffsbestimmung des Apostels zu liegen scheint: Omnis pontifex pro hominibus constituitur, ... ut offerat dona et sacrificia pro peccatis (Hebr. 5, 1). Was ist also zu thun? Halten wir fest, daß Opfern eine priesterliche Handlung ist, daß folglich der Centralact vom Priester vorgenommen werden muß. Damit steht im Einklang, daß von der jüdischen Tradition die Handlung des Blutsprengens als radix und principium sacrificii bezeichnet und das Opfer für nichtig und ungiltig erklärt wird, bei welchem ein Laie das Blut gesprengt hatte (vgl. P. Scholz, II. S. 142). Wir bezeichnen daher als den eigentlich sacrificiellen Act die Blutsprengung, fassen aber die Tödtung nicht als rein präparatorisch, sondern als mit der Blutsprengung in der Weise ein ideelles Moment bildend, daß die Tödtung die materia, das zu Bestimmende, das Substrat

ausmacht, die Sprengung aber die forma, die amtliche Hinordnung der Tödtung an den Altar, das der Tödtung den Opfercharakter Verleihende ist. Schlachtung und Tödtung ist an sich etwas, das nach Zweck und Bedeutung noch näher bestimmt werden kann und muß; daher nennen wir sie die materia, die durch den priesterlichen Act vermöge der priesterlichen Vollmacht zu dem bestimmt und erhöht wird, was sie in Bedeutung und Wirklichkeit sein soll. So ist uns die Blutsprengung die forma, jene Weihe, durch welche die Schlachtung, destructio, zum Opfer wird. Tödtung und Blutsprengung bilden somit ein unzertrennliches Ganze, vollziehen sich ideell zugleich mit einander, wie es das analoge Verhältniß von materia und forma schon besagt; in der wirklichen Darstellung, die der Natur der Sache nach an die Zeit, also das Nacheinander, gebunden ist, mögen beide Elemente durch einige Zeittheilchen getrennt sein, das verschlägt ebenso wenig, als wenn in der orientalischen Liturgie die Epiklese nach der Consecration folgt. Der eine ideelle Moment ist eben so inhaltsreich, daß er nur durch successive Handlungen (Gebete) zum Ausdruck gebracht werden kann. Ist aber das die Bedeutung und Kraft der Blutsprengung, so müssen wir nothwendig sie als den Centralact, das Centralmoment bezeichnen. Aber, wirft Professor Dr. Schäfer ein, „was würde dann das Wesen des neutestamentlichen Opfers ausmachen? Nur wer auf Golgatha sich stellt, versteht die alte wie die neue Welt. In der Lebenshingabe vollzieht sich die Sühne; die Hingabe des Lebens vollzieht sich aber nicht in der Sprengung, sondern Vergießung des Blutes". Wir antworten: Sanguis Christi, qui per Spiritum sanctum semetipsum obtulit immaculatum Deo. Nicht der materielle Tod an und für sich, sondern das offerre, die priesterliche Darbringung desselben, macht den Kern des Opfers aus. In dem so prägnanten apostolischen obtulit (Hebr. 9, 14) liegt das Centralmoment; dieses Darbringen, diese προσφορά, also das eigentliche Opfer, ist aber alttestamentlich in der priesterlichen Hinbringung des Blutes an den Altar, also in der Sprengung (oder bei unblutigen Opfern in einem ganz analogen Acte) enthalten und symbolisirt. Jetzt muß auch klar sein, warum ohne Sprengung kein Opfer, warum diese radix und principium sacrificii heißt. Wie es von der Taufe heißt: Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, so gilt vom Opfermaterial und dem priesterlichen Ritus der Darbringung Ähnliches. Diese Auffassung scheint einzig auch den Worten des heiligen Textes zu entsprechen: „Ich habe das Blut euch gegeben auf den Altar (zum Altar), zu sühnen eure Seelen" (Lev. 17, 11); das kann doch nur heißen, das Blut, wann und insoferne es auf den Altar, an den Altar gebracht wird, sühnt; also die Opfersühne vollzieht sich in eben dem Acte, der das Blut vermittelst des Opferpriesters an den Altar bringt. Es scheint Professor Dr. Schäfer fast denselben Gedanken auszusprechen, wenn er schreibt: „Diese Lebenshingabe vollzieht sich in der Vergießung des Blutes, das der legitime Stellvertreter Gottes entgegennimmt, an den Altar als Repräsentanten Gottes brachte und es somit gleichsam Gott übergab." Freilich scheint es auch nur so, wie an gleicher Stelle die voraufgehenden und nachfolgenden Sätze unmißverständlich zeigen.

Man wird hoffentlich unsere Ansicht nicht die protestantische Theorie nennen. Es wäre nicht schwer, zu zeigen, daß die Grundgedanken katholischer Theologen über das Wesen des Opfers zum selben Ergebniß hinführen. Man lese z. B., was Suarez über das Opfer im Allgemeinen im Anfang seines Tractatus de Missae sacrificio auseinandersetzt. Beispielshalber nur einige Sätze. Er sagt, zwei Dinge seien zu unterscheiden: res quae offertur et actio per quam offertur. Diese Handlung, durch welche die Darbringung geschieht, ist veluti forma sacrificii; und geradezu: ipsa actio sacrificandi in oblatione consistit, die sacrificielle Handlung besteht in der Darbringung; das bereits getödtete Thier ist nach ihm nur die materia sacrificii (res considerata etiam secundum eum statum, in quo constituitur in termino oblationis, i. e. animal mortuum, potest dici materia sacrificii); die oblatio sacrificativa hingegen ist ihm die eigentliche actio, die allein propriissime verdient, Opfer (sacrificium) genannt zu werden. Untersucht man nach diesen Grundsätzen das alttestamentliche Opferritual, so kann die Entscheidung nicht mehr zweifelhaft sein (vgl. Suarez, Disp. LXXIII. sect. 1. n. 4. sect. 5. n. 2. 3. 5). Cardinal Lugo weicht in einigen Punkten von Suarez ab; allein auch seine Opfertheorie, die größeren Nachdruck auf die destructio legt, leitet zum gleichen Verständniß des alttestamentlichen Ritus hin. Er will die destructio nicht geradezu zum Zwecke der Darbringung geschehen lassen (res non destruitur praecise, ut offeratur Deo), sondern damit dadurch etwas bezeichnet werde, was sonst nicht so passend ausgedrückt werden könnte, nämlich die unvergleichliche Erhabenheit Gottes, zu dessen Ehre unser Leben sich verzehren müßte: ponebatur destructio ad aliquid aliud significandum scil. dignum esse Deo, in cujus honorem nostra vita consumatur (De sacr. Euch. disp. XIX.). Hiernach wäre also zu fragen: welche priesterliche Handlung gibt der Tödtung des Opferthieres jene specifische Zweckbeziehung und symbolisirt äußerlich diese das Opfer weihende und vollendende Bestimmung? Ich denke, wir gelangen zur gleichen Antwort wie oben.

Es mag Viele noch interessiren, zu erfahren, daß der Herr Verfasser (S. 172) das Paschamahl Christi zur Ausgleichung der evangelischen Berichte auf den 13. Nisan ansetzt, und (wohl nach Vorgang von Dr. v. Aberle) das πρώτη der Synoptiker comparativ faßt: am Tage vor dem Tage der ungesäuerten Brode (ob auch eine beabsichtigte Dunkelheit bei den Evangelisten?); als eucharistischer Kelch wird der dritte Becher des Paschamahles angenommen; zwei Aufstellungen, denen freilich der Referent nicht beizupflichten vermag, schon deßwegen, weil in dieser Auffassung πρώτη τῶν ἀζύμων grammatische, und das lucanische μετὰ τὸ δειπνῆσαι, d. i. nach dem Paschamahle, archäologische Bedenken anregt.

Schließlich ist es des Referenten lebhafter Wunsch, daß das nützliche Buch die weiteste Verbreitung finde; dann wird auch eintreten, was der Herr Verfasser als Geleitwunsch dem Buche mitgibt: „Möge das Buch unter Gottes Beistand das Verständniß der heiligen Schriften, sowie Liebe und Eifer für das Studium derselben fördern." **J. Knabenbauer** S. J.

**A Compendium of the philosophy of ancient history. (Abriß einer Philosophie der alten Geschichte.)** By the Rev. *Henry Formby* [1]. 8°. XVI u. 174 S. London, Burns and Oates, 1878. Preis: Geb. in Leinwand *M.* 5.

Der Grundgedanke dieses eben erschienenen Werkchens ist lichtvoll und präcis in der Einleitung desselben gegeben. Die gebildete Welt der Gegenwart ist vor die Frage gestellt: „Sollen wir die christliche Offenbarung annehmen oder nicht? Sollen wir an Christus und die von ihm bewirkte Erlösung der Welt glauben oder nicht?" Müssen wir glauben, so steht in der Thatsache der Erlösung eine Einmischung Gottes in menschliche Angelegenheiten vor uns, die den Menschengeist mit höchstem Erstaunen erfüllen muß. Von selbst drängt sie zu der Überzeugung, daß Gott einen solchen Act mit großer Weisheit vorbereitet haben werde, wie es denn auch durch mehrere historische Erscheinungen, so durch die Erwartung des Erlösers unter den Heiden, bezeugt ist. Daraus aber erwächst die besondere Folgerung, die classischen Studien, das allgemeine Bildungsmittel der höheren Klassen der Gesellschaft, dieses „zweischneidige Schwert", von dessen Handhabung entweder mächtige Förderung des Glaubens, oder aber Zerstörung desselben abhängt, so zu leiten, daß der Schüler zugleich mit der Kenntniß des Heidenthums in die Wege Gottes eingeweiht wird, welche die Welt vor Christus zu ihrem Erlöser geführt haben. Dazu soll sein geschichtsphilosophischer Abriß, der sich auf die Zeit vor Christus beschränkt, Fingerzeige bieten [2]. Daß hier wirklich eine Lebensfrage berührt ist, bedarf keiner Bemerkung; ebenso gewiß ist es der rechte Weg, der in die Mitte der Sache führt, von der Thatsache der übernatürlichen Ordnung aus eine Antwort zu versuchen. Sehen wir, wie dieselbe gelungen ist.

Das erste Element der Philosophie der Geschichte ist die Anerkennung eines göttlichen Planes in der Geschichte, den die Vorsehung durch die ihr eigenen Mittel auswirkt. Dieser Wahrheit widmet der Verfasser die beiden ersten Kapitel. Das Studium der Geschichte befestigt den Menschengeist in der gläubigen Unterwerfung unter die allwaltende Vorsehung. An keinem Punkte springt diese wohl deutlicher hervor, als in der Geschichte Roms, des heidnischen ebensowohl als des christlichen; wer kann in der Stellung dieser Weltstadt an der Spitze der Nationen das Werk Gottes verkennen? Rom faßt ebenso die göttlichen Mittel zur Vorbereitung auf Christus in der Heidenwelt zusammen, als es, nachdem es durch seine Schuld die Weltherrschaft verwirkt hatte, von Christus seine Bedeutung in der christlichen Welt entlehnt;

[1] Nach besonderen Richtungen hat Herr Formby den geschichts-philosophischen Inhalt seines neuesten Werkes 1877 in seinem Monotheism etc., the primitive religion of the City of Rome (London, Williams and Norgate), und zwei Jahre früher in „Five Lectures on the City of ancient Rome and his Empire over the nations" (London, Burns and Oates) entwickelt.

[2] General Introduction, XIV.

die innigste Verknüpfung mit dem göttlichen Plane, durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes die Menschheit zu ihrem Ziele zu führen, hat Rom seine Herrscherstellung nach der Auffassung H. Formby's schon in der heidnischen, vollkommener freilich in der christlichen Völkerfamilie gegeben; von dieser Beziehung aus ergeben sich die letzten Aufschlüsse über die Zeit seiner Gründung, wie über die Gliederung seines geschichtlichen Lebens (S. 10—13).

Die Aufzählung der Mittel zur Auswirkung des göttlichen Planes überhaupt, zur Vorbereitung der Ankunft des Gottessohnes auf Erden, bildet den Gegenstand der folgenden neun Kapitel. Als Mittelpunkte, um welche sich alle anderen providentiellen Veranstaltungen gruppiren, erscheinen dem Verfasser: die Sündfluth, die Sprachenverwirrung, die Berufung des auserwählten Volkes und die Schaffung einer kaiserlichen Obergewalt, deren Träger der Reihe nach die Assyrier, Babylonier, Perser, Griechen und Römer waren. Der letzte Theil, die Kapitel 12—20, bleibt bei der vollkommensten Erbin dieser kaiserlichen Souveränität, bei Rom, stehen, um in ihm die verschiedenen Lichtstrahlen der göttlichen Führung des Menschengeschlechtes wie in ihrem Brennpunkte zusammenzufassen. Durch seine jungfräuliche Mutter aus dem königlichen Geschlechte Davids stand der Erlöser in der Mitte des auserwählten Volkes; aber er war sogleich bei seinem Erscheinen auf unserem Erdballe, weil eingetragen in die von Augustus geheischte Bevölkerungsliste, ein römischer Bürger. Indem Rom mit der Erbschaft der von den Assyriern überkommenen kaiserlichen Herrschaft die griechische Bildung vereinigte, ein anderes Geschenk der Vorsehung, um auf Christus hinzuführen, schließen in ihm alle vorbereitenden Wege ab.

Der letzte Grund dieser vorbereitenden Anstalten entzieht sich, weil im freien Willen Gottes gelegen, menschlicher Forschung; mit diesem Vorbehalt sucht der Verfasser die göttlichen Absichten der einzelnen zum Erziehungsplane Gottes gehörigen Einmischungen der Providenz zu ergründen. Die Sündfluth erscheint ihm als ein abschreckendes Exempel, um an der Vertilgung der Ungläubigen die Nothwendigkeit der Unterwerfung des Menschengeistes unter die göttliche Oberherrschaft einzuprägen; der zweite, priesterliche und prophetische Stammvater unseres Geschlechtes, der diese Wahrheit in Gesetzen und Lehren verewigte, begründete in dem patriarchalen Katholicismus — Ein Gesetz, Eine Religion, Eine Sprache — das goldene Zeitalter der gesammten Völkerfamilie (S. 22). Der Verschwörung der Thurmbauer von Babel, der ersten Staatsabsolutisten der Welt, gegen den von Gott begründeten katholischen Frieden unseres Geschlechtes antwortete als göttliches Echo die Sprachenverwirrung mit ihrem Fluche, dem nationalen Separatismus und dessen Frucht, dem Polytheismus. Auch der hl. Augustin sah in Nimrod (De Civ. Dei, XVI, 4) den ersten Gründer einer Gewaltherrschaft, welche die gesammte Menschenfamilie unter ihr Joch zu beugen versuchte. Der Unterschied zwischen diesem ersten Anlaufe und späteren ähnlichen Heimsuchungen der Menschheit, die sich durch Gottes Zulassung von Zeit zu Zeit wiederholen, besteht nach dem Verfasser darin, daß Nimrods Plan, bei der damaligen Einung des Geschlechtes, die Religion schlechtweg zu einem Mittel der Gewalt herab-

würdigen konnte. Die Staatsreligion ist aber ein so furchtbares Übel, daß Gott es durch ein geringeres Übel abzuwenden beschloß (S. 27). Immerhin bleibt der nationale Separatismus zur Warnung für nachfolgende Thurmbauer und Culturkämpfer eine der tiefsten Wunden unseres Geschlechtes. Eine positive Heilung wurde durch die Erwählung des israelitischen Volkes, von dem der Segen über alle Nationen ausgehen sollte, angebahnt. Als Trägerin der wahren Religion mußte die jüdische Nation sichtbar werden den Völkern der Erde; allein um dieses vollständig zu erreichen, bedurfte die Leitung des Geschlechtes eines Mittelgliedes, der kaiserlichen Oberherrschaft über einen weiten Kreis von Völkern, die dadurch nicht allein der Barbarei entrissen und der Cultur erhalten, sondern auch mit dem auserwählten Volke in Berührung gesetzt wurden. Deßhalb wurden die Völker, die Träger dieser Obergewalt waren, durch providentielle Fügung mit den Hebräern in Berührung gesetzt und Werkzeuge für die Verbreitung der wahren, monotheistischen Religion.

Wir sind hiermit an einem Punkte angelangt, wo die Ideen des Verfassers zu einer ihm eigenthümlichen Theorie sich gestalten, deren Spitze die Ansicht ist, daß das heidnische Rom, vorgebildet im Geiste Gottes im Typus von Esau, durch eine besondere göttliche Leitung zu seiner spätern Bestimmung an der Spitze der christlichen Welt gleichsam präformirt worden sei. Übersichtlich hat der Verfasser in der Vorrede zu seinem „Monotheism“ seinen Gedankengang in folgender Weise entwickelt: Seit Langem habe ich mich mit dem Plane beschäftigt, durch geschichtliche Beweise zu zeigen, „wie die gesammte heidnische Welt von den Tagen Noe's unter der sichtbaren Leitung einer göttlichen Regierung stand, welche mit der höchsten Weisheit jedes Ereigniß ordnete, so daß sie die höchste Sorgfalt für die Nationen, die derselben Willigkeit entgegenbrachten, entfaltete und Jegliches mit unabläßigem Vorbedacht auf seine Ankunft in die Welt in seiner menschlichen Natur zubereitete“ (XXIII). Hierbei habe er „die bemerkenswerthe Thatsache nicht außer Acht lassen können, daß die verschiedenen Träger der kaiserlichen Obergewalt über eine Zahl von Völkern in eine sehr innige Beziehung zu dem auserwählten hebräischen Volke gebracht wurden. Zweimal wurde ein hebräischer Prophet aus Israel nach Ninive gesandt, und eine dieser Sendungen, die des Jonas, war so wirksam, daß die der Stadt angedrohte Zerstörung durch die Buße des Königs und des gesammten Volkes abgewandt wurde“ (a. a. O.). Als verwandte Thatsachen werden angeführt die beiden Gefangenschaften des israelitischen Volkes, dessen freundliche Beziehungen zum persischen Hofe, wie zu Alexander; besonders aber der durch den Propheten Isaias (45, 1—7) dem Cyrus von Gott zuerkannte Beruf, das auserwählte Volk nach dem gelobten Lande zurückzuführen. Der Verfasser folgert hieraus eine der Fürsorge Gottes für das auserwählte Volk „analoge, directe Überwachung“ der aufgeführten kaiserlichen Souveränitäten (Compendium, p. 79); er scheint sich die Wirkung derselben so zu denken, daß durch sie diese politischen Gewalten befähigt worden, in etwa höhere Güter als die der natürlichen Ordnung zu spenden: „die guten Früchte der kaiserlichen Souveränität erscheinen als solche,

die fast ausschließlich der natürlichen Ordnung angehören": Friede, öffentliche Sicherheit, Einigung unter den Nationen, Förderung des Handels, der Wissenschaften und Künste, sowie des allgemeinen menschlichen Verkehrs. Aber weil sie darüber hinaus eine Mission für die Güter einer höheren Ordnung erhalten haben, soll auch für sie eine besondere directe Hut, ähnlich der über das auserwählte Volk, anzusprechen sein (a. a. O. S. 69 f.).

Bleiben wir hier einen Augenblick stehen, um unsere abweichende Ansicht kurz zu begründen. Wollte nur gesagt werden, auch auf den natürlichen Lauf der Dinge übe Gott durch seine Vorsehung einen directen Einfluß aus, so versteht es sich von selber, daß wir dem vollständig beiträten. Die Entscheidung in Schlachten, von denen das Schicksal von Nationen abhängt, ist ein Werk der göttlichen Vorsehung; die Anhäufung von Gütern, durch die große Reiche begründet und erhalten werden, ist es nicht minder; auch ausgezeichnete Geister in der Gesetzgebung, Regierung und Kriegführung sind ein Geschenk der Vorsehung. Aber weil diese Thatsachen das Walten der Vorsehung in einer deutlicheren Weise vor Augen stellen, als andere, die mehr gewöhnlicher Art sind, deßhalb ragen sie noch nicht über die natürliche Weltordnung hinaus. Die Bildung und Erhaltung einer ganz ordinären Menschenfamilie ist so gut das Werk eines directen göttlichen Einflusses, als die Entstehung eines Weltreiches mit einer Hunderte von Völkern überragenden Souveränität. Das Eine ist Gott so leicht wie das Andere. In China ereignete sich im Jahre 493 v. Chr. unter der Regierung des Kaisers Siao-Tschao-Ye (IX. Dynastie Tsi), daß ein mörderischer Invasionskrieg des Prinzen von Wei durch einen großen Regen in seinem Beginne erstickt wurde; eine Armee von 300,000 Mann mußte unverrichteter Dinge heimkehren, weil die schlechten Wege den Vormarsch unmöglich machten[1]. Solche Kleinigkeiten können von Gott zur Entstehung wie zur Vernichtung großer Weltreiche benützt werden. Dazu wendet er, soviel wir aus der Geschichte wissen, keinen Propheten und überhaupt keine der übernatürlichen Veranstaltungen, die nur auf das ewige Heil gerichtet sind, auf. Er kann auch einem armen blinden Heiden, den er zu retten beschlossen hat, einen Missionär aus fernen Ländern senden; zu den armen Niniviten wurde Jonas abgeordnet und durch ein Wunder seiner Mission erhalten, aber gewiß nicht, um die assyrische Regierung noch länger im Genusse ihrer kaiserlichen Obergewalt zu erhalten, sondern um Gottes Sorgfalt auch für das Heil der Heiden, die bereit waren, zu demselben mitzuwirken, zu offenbaren. Die Sendung des Cyrus hat wohl in ihrem Ziele eine Berührung mit den Anstalten der übernatürlichen Ordnung; allein in sich selber betrachtet ist sie, wenigstens nach den meisten Auslegern, etwas der natürlichen Ordnung der Providenz Angehöriges. Lehrreich ist, was Cornelius a Lapide über diese und ähnliche Stellen bei den Propheten in dem 36. und 37. Canon seiner Einleitung zum Commentar über die vier größeren Propheten, Antwerpen 1703, S. 28 ff., bemerkt: Wenn Nebukadnezar, die Assyrier und andere Träger einer Gewaltherrschaft als Diener Gottes be-

[1] L'art de vérifier les dates, II. p. 151.

handelt werden, ausgesandt, um die Sünden der Völker zu bestrafen, sie zu unterwerfen, zu berauben, zu vertilgen, so will damit nicht gesagt werden, daß sie solches etwa in Folge einer Offenbarung oder auf einen Befehl Gottes hin gethan hätten, sondern nur, daß ihnen Gott die Mittel: Waffen, Geld, Kräfte, Muth, Erfolg und Sieg gewährte, indem er den an sich ungerechten Gebrauch derselben zuließ und benützte, ohne daß jene Träger kaiserlicher Souveränitäten darum wußten, um Juden und Heiden, wie sie es verdient hatten, zu züchtigen [1]. Die Gründe, die Cornelius a Lapide anführt, lassen kaum eine Einrede zu: Gott hat den Heiden keine Propheten gesandt, um ihnen ein Recht zu verleihen, wie dieß bei jüdischen oder israelitischen Königen der Fall war; diese Träger wollten auch nur ihren eigenen Willen ausführen, von Cyrus wird es ausdrücklich beigefügt, daß er nichts von Gott gewußt habe, der ihm (durch seine Vorsehung) die Wege bereitete; namentlich aber werden diese Träger als Räuber in der heiligen Schrift behandelt und ungerechter Gewaltthat bezichtigt, für die ihnen Strafe sicher in Aussicht steht. Solche Gottesgeißeln, wie später die Hunnen, die Türken und Tataren, erscheinen als tolle Hunde, die Gott am Leitseil führt und durch die ihm zu Gebote stehenden Mittel dahin losläßt, wo er sie haben will, mit deren Bosheit sich aber der Schöpfer so wenig befleckt, daß er im Gegentheil ihnen ein strenges Gericht vorbehält, oder wie der hl. Augustin sagt, die Ruthe, wenn sie ihren Dienst gethan hat, in's Feuer wirft.

Die natürliche Ordnung der Providenz hat also zwar sicherlich ihre Berührungspunkte mit der übernatürlichen Ordnung, die auf das ewige Heil der Menschen gerichtet ist, und insoferne können wir dem Verfasser nicht bestreiten wollen, daß die von ihm hervorgehobenen kaiserlichen Souveränitäten dem Reiche Gottes wesentliche Dienste geleistet haben. Wir würden nach dieser Seite den Kreis noch weiter ziehen, als er gethan hat, und neben diesen politischen Gewalten auch die Philosophie, die er als ein Eigenthum des classischen Alterthums behandelt, als eine allgemein menschliche Einrichtung, von sehr wohlthätiger Wirkung für die Heilsvorbereitung, behandeln; denn sie ist in der That, ziemlich gleichzeitig mit ihrem Erscheinen unter den Joniern, sowohl bei den Chinesen als bei den Indern hervorgetreten. Ebenso würden wir die Völker Ostasiens, in denen die Güter des noachischen Katholicismus viel vollständiger und länger sich erhielten, als bei den vom chamitischen Abfall angesteckten Reichen des Westens, in den Kreis der Betrachtung hereinziehen. Andererseits müßten wir unbedenklich festhalten, daß Gott auch über die Angehörigen all dieser vom Götzendienst mehr oder weniger befleckten Reiche mit übernatürlichen Mitteln gewacht hat, um Jedem, wenn auch auf uns nicht bekannte Weise, die Mittel des Heils zu gewähren. Aber eine

---

[1] „Deus," so faßt er seine Ansicht im 37. Canon zusammen, „Chaldaeis, Assyriis aliisque tyrannis dicitur praecepisse . . . immisisse eos ad invadendam Judaeam aliasque gentes, non quod positive et directe eos excitarit . . . sed quod tyrannidem eorum praevisam sua providentia ita rexerit et flexerit, ut nonnisi in Judaeos et gentes punitioni a se destinatas erumperet."

darüber hinausgehende Einwirkung auf die Weltreiche in sich selber zuzugestehen, scheint uns bedenklich, zumal in unserer Zeit, die, wie das Vaticanum in seinem Decret über den Glauben bemerkt, daran besonders krankt, daß sie die beiden Ordnungen nicht genug unterscheidet.

Eine weitere Eigenthümlichkeit des Verfassers ist seine Ansicht, daß Numa Pompilius den Römern eine monotheistische Religion vorgeschrieben habe, von der sie gegen das Ende der königlichen Herrschaft abgefallen seien. Von da an sei es bei den Römern ähnlich gehalten worden, wie bei den Protestanten des 16. und 17. Jahrhunderts, die das Licht über ihre Trennung von der katholischen Kirche nach Kräften vorenthielten, um diese ganz in Vergessenheit zu bringen. So müsse man sich die Thatsache erklären, daß die späteren römischen Schriftsteller die polytheistische Verkommenheit ihrer, namentlich der augustäischen Zeit in die viel bessere Urzeit Roms zurückgetragen, und ihrem ersten Gesetzgeber den Polytheismus beigelegt hätten. Über Numa sei aber immer noch soviel erhalten geblieben, daß die Wahrheit sich nicht ganz habe unterdrücken lassen. Dahin gehöre es, wenn Livius (I, 22) ihm die Kenntniß einer göttlichen Vorsehung („interesse humanis rebus coeleste numen), sowie Bewandertsein im göttlichen und menschlichen Rechte („omnis humani ac divini juris consultissimus", I, 18) beilege; wenn Numa nach dem Zeugnisse Varro's, das beim hl. Augustin erhalten ist, vorschrieb, daß die Gottheit ohne Bild verehrt würde; wenn später bei der von unverdächtigen Zeitgenossen bezeugten Wiederauffindung der Religionsschriften Numa's der Senat für nöthig fand, diese zu verbrennen, weil sie zu grell von dem bestehenden Religionssysteme abstachen. Endlich bilden nicht allein sehr viele noachische Elemente in der alten Verfassung und den Sitten Roms, sondern auffallende Ähnlichkeiten mit der mosaischen Gesetzgebung Beweise für den ursprünglichen Monotheismus, den auch einzelne Väter, wie namentlich Clemens von Alexandrien, bei Numa vorausgesetzt. Formby nimmt geradezu an, daß Numa mit den Juden, über welche eben damals noch Ezechias herrschte, in directem Verkehre gestanden habe. Darauf deuten die Angaben über Numa bei Livius und Plutarch, sofern sie enthalten, daß er ein vielgereister Mann war, bevor er aus Cures nach Rom berufen wurde, sowie daß ihm ein geheimnißvoll erwähnter „Barbar", mit welchem Namen besonders gerne die Juden bezeichnet worden, zur Seite gestanden habe. Ein Beweis a priori liegt für H. Formby in der oben berührten allgemeinen Auffassung von den kaiserlichen Souveränitäten. Rom hat in dieser Beziehung eine viel directere Aufgabe für die Ankunft des Erlösers (Gewährschaft seines Erlösungstodes vor der Welt, erziehliche Einwirkung auf die Kirche ꝛc.) erhalten, als seine Vorgänger; es läßt sich also schon von vornherein voraussetzen, daß auch seine Berührung mit dem auserwählten Volke eine viel vollkommenere gewesen sein werde[1]. Wir heben nur einige der Hauptgesichtspunkte für diese Auffassung der ältesten Geschichte Roms aus; wäre, was H. Formby damit zu beweisen sucht, erhärtet, so ließe sich eine ausgezeichnete providentielle Führung des

[1] Compend. p. 92 sqq. Monotheism, p. 103 sqq., 194 sqq., 305 sqq.

römischen Volkes nicht verkennen; es wäre dasjenige Volk, das beim allgemeinen Schiffbruche aus dem noachischen Erbe das Meiste gerettet hätte. Seine Stellung zur Kirche wäre nur die Ausführung dessen, was Gott in seiner Geschichte von Anfang an angelegt hätte. Doch der Kreis der natürlichen Ordnung würde auch so nicht überschritten. Allein H. Formby scheint uns in der Hauptsache zu weit zu gehen. Da Rom in der Fülle der Zeiten, unter den Hasmonäern, namentlich 63 v. Chr., als Pompejus den Tempel erstürmte, in eine ganz intime, ja bleibende Beziehung zur jüdischen Nation getreten ist, so ist der allgemeinen Forderung H. Formby's hiedurch allein schon hinlänglich Genüge geleistet.

Das Zeugniß der Väter für den Monotheismus des Numa ist, wie aus den Stellen, die sie anführen, ersichtlich ist, beeinflußt von jüdisch-alexandrinischen Producten über monotheistische Elemente bei den Classikern, deren Unechtheit wohl kaum einem Zweifel unterstellt werden kann. Daß sodann die Römer selber dem Numa den Cultus mehrerer Gottheiten zuschrieben, kann ernstlich kaum bestritten werden; neben Janus wird der Cult der Vesta auf ihn zurückgeführt. Wir wollen auf das Letztere kein weiteres Gewicht legen, weil eine kritische Sichtung bezüglich dessen, was wirklich von Numa herrührt, sehr schwierig ist. Die Hauptthatsache, die allerdings etwas beweisen würde, ist die angegebene Auffindung der Religionsschriften Numa's, zusammengehalten mit den in seinen Weisthümern (Indigitamenta) vorhandenen auffallenden Ähnlichkeiten mit mosaischen Gesetzesbestimmungen. Ernst v. Lasaulx hat sich einläßlicher mit beiden beschäftigt[1]. Herr Formby, ein Convertit, der, bevor das Licht der Gnade ihm die Augen der Seele öffnete, als anglikanischer Geistlicher in Deutschland, besonders in der nordischen Metropole der Gelehrsamkeit, seinen Wissensdurst zu löschen suchte, kannte diese Forschungen noch nicht, als er seine beiden älteren Werke herausgab, und wir dürfen annehmen, er wäre durch eine frühere Bekanntschaft mit diesem kritischen Forscher des Alterthums von manchem Beiwerk in seinen Aufstellungen bewahrt geblieben, auf das hier einzugehen nicht am Platze ist. Erst im Verlaufe, als H. Formby sich einer Kritik des Tablet[2] zu erwehren hatte, berief er sich für seine Ansicht, als die Frucht langjähriger Studien, auch auf Lasaulx, von dessen Werk er im Anhange seines neuesten Compendiums einen Auszug über den Werth der classischen Studien den Engländern vorführte. Lasaulx geht nun allerdings eine Strecke weit mit H. Formby; auch er nimmt monotheistische Elemente bei Numa an, dessen historischen Charakter er mit treffenden Gründen gegen den „leichtfertigen kritischen Hochmuth", der mit demselben Rechte, wie er Moses und Numa läugnet, auch „Karl den Großen und Napoleon in Mythen auflösen könnte", vertheidigt[3].

---

[1] Studien des classischen Alterthums. Akademische Abhandlungen von Ernst v. Lasaulx, S. 92 ff. Über die Bücher des Königs Numa. Regensburg, Manz, 1854.

[2] The Tablet, London 1877, Juny 30, July 7, July 14.

[3] A. a. O. S. 107.

Gestützt auf die schon berührte Thatsache aus dem Jahre der Stadt 573, die am ausführlichsten bei Livius (XV, 29) erzählt ist, wornach die ursprünglichen Religionsbücher Numa's in einem von zwei Särgen aufgefunden, aber wegen des grellen Widerspruchs mit der bestehenden Staatsreligion auf Geheiß des Senates verbrannt wurden, ist er geneigt, eine Art Arcandisciplin bei Numa Pompilius vorauszusetzen, die dieser Gesetzgeber für gut befunden, mit sich in das Grab zu nehmen, nachdem er sie nur Wenigen mitgetheilt habe. Die mit dem mosaischen Gesetze auffallend ähnlichen Bestimmungen der in's Leben getretenen römischen Sacralverfassung, namentlich jene, daß die Gottheit bei den alten Römern (bis auf Servius Tullius?) ohne Bild verehrt wurde[1], wozu „die beschwerliche Disciplin der von Numa angeordneten Sacra, sein ganzes lästiges Ceremoniengesetz, die beiden Völkern gemeinsame ängstliche Scrupulosität in der pünktlichsten Erfüllung aller gesetzlichen Förmlichkeiten“[2] hinzunehmen ist, führt Lasaulx eher auf eine Moses mit den Ägyptern gemeinsame Quelle, die noachische Tradition, als auf directen Verkehr mit Israeliten zurück; Haneberg ist geneigt, eine Versprengung israelitischer Flüchtlinge nach dem Westen, bewirkt durch die assyrische Gefangenschaft, anzunehmen[3]. Was H. Formby voraussetzt, um diese Erscheinung zu erklären, ist eben historisch nicht zu erweisen. Hat Numa Pompilius den Janus[4] an die Spitze der verschiedenen, in Rom bei seiner Berufung verehrten Gottheiten gestellt, so ist darin ein monotheistischer Zug nicht zu bestreiten, der sich auch bei dem latinischen Jupitercult nicht verläugnet hat, aber er beweist doch nur, daß, ähnlich wie bei den Persern, mit denen das Religionssystem der benachbarten Etrusker eine auffallende Ähnlichkeit zeigt, die älteren reineren Vorstellungen von Gott bei Numa noch lebendiger waren, als bei anderen italischen Völkern, deren Stammesgenossen sich in Rom bereits angesiedelt hatten, als er berufen wurde. Hierin, wie in der ganzen Energie des römischen Wesens, die es zur Weltherrschaft befähigte, müssen wir wohl sehr glückliche natürliche Dispositionen zu dem, was die göttliche Vorsehung aus den Römern machte, erkennen, aber einen darüber irgendwie hinausgehenden Parallelismus mit dem auserwählten Volke zuzugestehen, scheint uns nicht statthaft zu sein.

Wir glaubten den Lesern der Laacher Stimmen einen Dienst mit dieser Kenntnißnahme einer der interessanteren Erscheinungen der neuesten englischen Literatur zu leisten. Je breiter gerade der Strom des historischen Wissens

---

[1] Dieser Punkt bildet, wie bemerkt, den Hauptgrund für H. Formby, um in der römischen Vorzeit Monotheismus anzunehmen. M. Terentius Varro, der bekannte römische Alterthumsforscher, sieht in ihm wohl einen Beweis einer ursprünglich reineren Gottesverehrung, aber keineswegs des Monotheismus. S. Aug. De Civ. Dei, IV. 31; VII. 5.

[2] A. a. O. S. 135.

[3] Geschichte der biblischen Offenbarung, 4. Aufl. S. 395.

[4] Die römischen Zeugnisse über den uralten Vorrang des Janus, dessen Priester auch noch in der Zeit der Republik königlichen Rang bewahrte, s. bei Becker, Röm. Alterth. IV. S. 25 ff. Cf. Aug. De Civ. Dei VII. 9.

wird, je mehr sich die Wissenschaft anschickt, dem Menschengeist seine Vergangenheit, seinen irdischen Schauplatz, alle Glieder der großen Familie in immer umfassenderer Weise zu eigen zu machen, desto wohlthuender wirkt eine Einladung, uns zu sammeln mit unseren Gedanken zu den Füßen des Erlösers, der diese Menschheit durch das höchste Band und auf die dauerndste Weise zu einigen in der Mitte der Zeiten erschienen ist.

Fl. Rieß S. J.

AP
30
S7
Bd.14

Stimmen der Zeit

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY